مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٤)

العقل الأخلاقي العربي

دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية

الدكتور محمد عابد الجابري

مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٤)

العقل الأخلاقي العربي

دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد
العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية/ محمد عابد الجابري.
٦٤٠ ص. - (نقد العقل العربي؛ ٤)
ببليوغرافية: ص ٦٣١ - ٦٣٥.
يشتمل على فهرس أعلام.
١. الثقافة العربية. ٢. القيم الأخلاقية. أ. العنوان. ب. السلسلة.
170

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، آذار/ مارس ٢٠٠١

العقل الأخلاقي العربي

دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم
في الثقافة العربية

المحتويات

مقدمة

الفكر الأخلاقي العربي
الوضع الراهن

-١-

عندما فرغت من كتابة "**تكوين العقل العربي**". في أوائل الثمانينات من القرن العشرين، وشرعت كتابة مقدمة له لم أتردد في التعبير عن شعوري بفراغ المكتبة العربية من مؤلفات في "نقد العقل العربي"، فكتبت أقول: "كان المفروض أن يكون هذا الكتاب مجرد حلقة في سلسلة طويلة من الكتب والأبحاث" تتناول العقل العربي بالنقد والتحليل. "وفي هذه الحالة كان -هذا الكتاب- سيستفيد حتما من الأعمال السابقة له.. ولكن واقع الحال الآن عكس ما يجب أن يكون"! لقد كان علي، إذن، أن أغامر وأقوم بتدشين القول في "نقد العقل العربي"، النقد الإيبستيمولوجي، فكان الجزء الأول والثاني من هذا المشروع. والشيء نفسه يصدق على الجزء الثالث "**العقل السياسي العربي**". فقد كان هو الآخر مغامرة، كان تدشينا للقول في موضوع لم يكن فيه سلف.

واليوم، وبعد ما يقرب من عشرين سنة من ظهور أول كتاب في هذا المشروع إلى الوجود. وبعد أن لقيت الأجزاء الثلاثة من الرواج والاهتمام ما يبعث على الاعتزاز والرضا. أستطيع أن أقول إن المخاض الذي يجري بقوة وحيوية على مستوى طموحات واجتهادات شبابنا سيفرز بدون شك "الجديد اللاحق" الذي يضع "الجديد السابق" في مكانه من التاريخ.

أما هذا الكتاب -الجزء الرابع والأخير من نقد العقل العربي- فقد لا يكفي أن نردد في شأنه ما سبق أن عبرنا عنه بصدد الكتاب الأول من هذا المشروع. ذلك أن الأمر لا يتعلق فقط بكون المكتبة العربية خالية من أية محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، **لنظُم القيم** في

الثقافة العربية الإسلامية، بل إنها تخلو كذلك من مؤلفات في **"تاريخ الفكر الأخلاقي العربي"**، ولو من النوع الذي كتب في "تاريخ الفلسفة العربية" سواء من طرف مستشرقين أو أساتذة عرب. على أن هناك ما هو أخطر من كل ذلك وهو تسليم جل الذي عرضوا للموضوع بفكرة "أن العرب لم ينتجوا، لا في الجاهلية ولا في الإسلام، فكرا أخلاقيا باستثناء ما ردده بعض فلاسفتهم من آراء في إطار ما نقلوه عن فلاسفة اليونان"!

سيكون علينا إذن أن ندشن القول في هذه المقدمة بمناقشة هذه الفكرة التي باتت من المسلمات التي تنهي الموضوع وتبعث على اليأس المريح. سيكون علينا أن نبدأ أولا بالكشف عن حقيقة الوضع الذي سننطلق منه في محاولتنا هذه.

* * *

فعلا، تخلو المكتبة العربية من كتاب أو دراسة في نقد العقل الأخلاقي العربي أو في تحليل نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية تحليلا موضوعيا نقديا. هناك كتاب نقدي واحد كان قد أثار ضجة في وقته، إذ هوجم صاحبه من طرف شيوخ الأزهر. هو كتاب **"الأخلاق عند الغزالي"** للدكتور زكي مبارك، وهو نص رسالته لشهادة العالمية والدكتوراه قدمها سنة ١٩٢٤ إلى الجامعة المصرية.

والملاحظ أن هذا الكتاب لم ينل من الشهرة ما ناله كتابان نقديان آخران صدرا بعده، هما كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق، وقد صدر عام ١٩٢٥، والثاني هو كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين وقد صدر سنة ١٩٢٦. ويبدو أن الضجة التي أثارها هذان الكتابان قد غطت سريعا على الضجة التي أثارها قبلهما كتاب الدكتور زكي مبارك.

والواقع أن هذا الكتاب، كتاب **"الأخلاق عند الغزالي"**، ليس فيه ما يبرر تلك الضجة ولا تهمة الزندقة والكفر التي رمي بها صاحبه. فكل ما فعله هذا الأخير هو أنه تعرض بالنقد لبعض آراء الغزالي "الأخلاقية" التي بثها كتابه الشهير "إحياء علوم الدين". وكل ما أنكره زكي مبارك على الغزالي هو ما في الأخلاق التي دعا إليها أبو حامد من نزعة اتكالية استسلامية، ليس غير.

أما عن الدراسات التي تعرضت لموضوع الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي فيمكن القول إنها تجمع أو تكاد على خلوه من "الفلسفة الأخلاقية"، أعني البحث النظري في الأخلاق. ومن أقدم من أشار إلى ذلك أحمد أمين، فقد أكد في كتاب له بعنوان "الأخلاق" أصدره عام ١٩٢٠ أنه: "لم يعرف العرب في جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة كالذي رأينا عند اليونان (...) لا. وإنما كان عند العرب حكماء وبعض الشعراء أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وحثوا على الفضائل وحذروا من الرذائل المتعارفة في عهدهم. كما ترى في حكم لقمان وأكثم بن صيفي وأشعار زهير بن أبي سلمى وحاتم الطائي". أما بعد ذلك فقد اكتفى المسلمون بما جاء به الإسلام من نظام أخلاقي شرع فيه "أمورا: من صدق وعدل أمر باتباعها، وجعل السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة جزاء من اتبعها. وجعل عكسها من

كـذب وظـلم رذائـل نهى عنها وحذر من ارتكابها، وجعل الشقاء في الدنيا والعذاب في الآخرة عقوبـة مـن ارتكـبها". ويضـيف: وقـد "قـل من العرب، حتى بعد أن تحضَّروا، مَن بَحث في الأخـلاق بحـثا علميا، ذلك لأنهم قنعوا أن يأخذوا الأخلاق عن الدين ولم يشعروا بالحاجة إلى البحث العـلمي في أسـاس الخـير والشر، ولذلك كان الدين عماد كثير ممن كتبوا في الأخلاق، كمـا تـرى في كـتاب "الإحيـاء" لـلغزالي و"أدب الدنيـا والديـن" لـلماوردي. ثـم يذكر الفارابي وإخـوان الصـفا وابن سـينا باعتبارهم "درسـوا الفلسـفة اليونانية فكان فيما درسـوا آراء اليونان في الأخـلاق". ثـم نـوه بمسـكويه باعتباره "أكبر باحث عربي في الأخلاق" مشيرا إلى أنه في كتابه "تهذيـب الأخـلاق" حـاول "أن يمـزج فيـه تعاليم أفلاطون وأرسطو وجالينوس بتعاليم الإسلام (...) ولكن لم يسر كثير من علماء العرب على منواله"[1].

ويكـرر محمـد يوسـف موسـى الفكـرة نفسـها في كـتاب له بعـنوان "تـاريخ الأخلاق". صـدرت الطـبعة الأولى مـنه عـام ١٩٤٠. لقد اهتم المؤلف بالخصوص بفلاسفة الإسلام (الكندي والفـارابي وابـن سـينا وابـن باجـة وابـن طفيل) دون أن ينسى مسكويه والغزالي وابن عربي، معـرفا بهـم عارضـا نـتفا مـن "آرائهـم في الأخـلاق". لينتهي إلى النتيجة التالية وهي "أن علم الأخـلاق بصـفته فـرعا مـن فروع الفلسفة رجع القهقرى بعد عصر الفلسـفة الذهبي الذي انتهى بانحطاط الفلسفة في الأندلس، وصار الأمر فيه لا يعدو الإعادة والتكرار والبسـط والاختصـار لآراء المتقدمين وخاصـة مسكويه والماوردي والغزالي". ثم يستدل على ذلك بما خلفه عصر "انحطاط الفلسـفة" مـن مؤلفـات في الأخـلاق ذكر منها ستة هي: "الكتاب المعروف بأخلاق عضـد الدين عـبد الـرحمان بن أحمد الإيجي المتوفى عام ٧٥٦ هـ. وهو مختصر في جزء لخص فيه زبدة ما في المطـولات". وكتاب "الذخائر والأعلام في آداب النفوس ومكارم الأخلاق" لأبي الحسـن سـلام بـن عـبد الله الباهـلي الأشبيلي"، وكتاب "إرشاد العباد إلى سـبيل الرشـاد" لزين الدين بن عبد العزيـز المليباري"، وهو كتاب يدور كسابقه على الأخلاق الدينية النظرية". والجزء الثالث من كـتاب "مفـتاح السـعادة ومصـباح السيادة في موضوعات العلوم" لطاش كبرى زاده المتوفى سـنة ٩٦٢ هــ الـذي "لم يفعـل أكـثر مـن تـلخيص إحيـاء عـلوم الديـن للغزالي تلخيصا وافيا". ثم "كـتاب مكـارم الأخـلاق لرضـي الديـن أبـي نصـر الطبرسـي، وهو كتاب يعتمد فيه مؤلفه كل الاعـتماد عـلى القـرآن والحديث وآثار الصحابة والتابعين والصـالحين". وأخيرا كتاب "موعظة المؤمـنين مـن إحياء علوم الدين" لمحمد جمال الدين القاسـمي الدمشـقي... اختصر فيه مؤلفه -كمـا يقـول- الإحياء (للغزالي) متبعا ترتيب أصوله بلا مخالفة، بعد أن استشـار الأستاذ الإمام الشـيخ محمـد عـبده". وبعد ذكر هذه الكتب ينتهي إلى تقرير ما يلي، قال: "وهكذا، كلما مر الـزمن، يـنمحي الطـابع الفلسـفي عـن الدراسـات الأخلاقية شيئا فشـيئا كما رأينا، حتى تعود ديـنية بحـتة لا أثـر لـلطرافة والـتفكير الفلسـفي فيها، وظل هذا طوال تلكم الأزمان حتى ذلك

١- أحمد أمين، **الأخلاق**، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ط ٧ القاهرة ١٩٥٧.

العصر الذي نعيش فيه. وآية ذلك –فوق ما تقدم– الرسائل الكثيرة التي كتبها علماء الأزهر وغيرهم في الأعوام الأخيرة والتي لا تُعدُّ في قليل أو كثير من الدراسات الأخلاقية الحقة"[2].

يمكن أن نلاحظ من خلال هذه الإطلالة السريعة على بعض بواكير التأليف في ميدان الأخلاق في الثقافة العربية أمرين اثنين :

أولهما أن الباحث العربي الحديث يصدر في تصوره للكتابة في "الأخلاق". عن **نموذج** ينتمي إلى ثقافة أخرى لها نظام قيمها الخاص. هي الثقافة الأوربية (أو الإغريقية الرومانية الأوروبية الحديثة). وبالتالي يحاكم الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية بمعايير ذلك النموذج الذي يجعل "الأخلاق" قسما من الفلسفة لا علاقة لها بالدين أو غيره. فهو هنا يحاكم قيما بقيم أخرى وأخلاقا بأخلاق. وهذا اختيار يمكن أن يسلم لصاحبه. فلكل أن يختار ما يبدو له أنه الأصوب والأفضل. ولكن فقط بعد الإفصاح عنه وتبريره حتى يكون عملية واعية. وليس مجرد انسياق وتقليد.

هناك ملاحظة أخرى لا بد من تسجيلها في هذا السياق وهي إدراج الكتب الستة التي ذكرها د. محمد يوسف موسى في إطار ما "خلفه عصر انحطاط الفلسفة من مؤلفات في الأخلاق" –حسب تعبيره– وكأن هذه الكتب تنتمي إلى "الأخلاق الفلسفية". أو كأنها نتيجة من نتاج "انحطاط الفلسفة"! يزكي هذا التصور لديه تلك الخلاصة التي قرر فيها أنه "كلما مر الزمن، ينمحي الطابع الفلسفي عن الدراسات الأخلاقية شيئا فشيئا كما رأينا، حتى تعود دينية بحتة لا أثر للطرافة والتفكير الفلسفي فيها". وهذا في نظري مسألة فيها نظر كما يقولون. ذلك أن التأليف في الأخلاق، في الثقافة العربية الإسلامية، من زاوية دينية بحتة، لم يكن نتيجة لـ "انحطاط الفلسفة". إذ هو سابق لازدهارها في ثقافتنا. والكتب الستة التي ذكرها، أو جلها على الأقل، لا تنتمي إلى المسار الخاص بالأخلاق الفلسفية في الإسلام. بل هي استمرار لمسار مستقل عن الفلسفة وعلومها، هو ذلك الذي ينتظم فيه ما عرف ويعرف في تراثنا بـ "الآداب الشرعية"، وهي فرع من الفقه كما سنرى.

هذا بينما لم يذكر كتبا أهم بكثير من الستة التي نسبها إلى "عصر الانحطاط". ومنها على سبيل المثال كتاب الراغب الأصفهاني "الذريعة إلى مكارم الشريعة" وقد ظهر قبل "عصر الانحطاط"، وكتاب "جامع السعادات"[3] لمؤلفه المولى محمد مهدي النراقي المتوفى ١٢٠٩ هـ.

٢– محمد يوسف موسى. **تاريخ الأخلاق**. ط ٣ دار الكتاب العربي. القاهرة. ١٩٥٣ ص ٢٢٥. ولنفس المؤلف كتاب آخر بعنوان **"فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية"** الطبعة الثانية ١٩٤٥ وقد أدمج مادته مع بعض التطوير في المرجع الذي اعتمدناه هنا.

٣ –المولى محمد مهدي النراقي **"جامع السعادات"** طبع أول مرة بإيران عام ١٣١٢ هـ ثم أعيد طبعه سنة ١٣٦٨ ونحن نعتمد الطبعة السادسة منه الصادرة عن مؤسسة الأعلمي. بيروت سنة ١٤٠٨ –١٩٨٨ . الكتاب في ثلاث أبواب وأربع مقامات. الباب الأول: في المقدمات: في النفس وقواها الخ. الباب الثاني. في أقسام الأخلاق: أجناس الفضائل الأربع، والقول في حقيقة العدالة. الباب الثالث: في الأخلاق المحمودة. مقدمة في اعتدال الفضائل. المقام الأول. في القوة العاقلة والرذائل المتعلقة بها. المقام الثاني: في القوة الغضبية والرذائل المتعلقة بها. المقام الثالث: في =

وقد ظهر في العصور المتأخرة. والكتابان معا، يتناولان "الأخلاق" على طريقة مسكويه! (طريقة الفلاسفة). أضف إلى ذلك كتبا أخرى كثيرة لم تكن قد طبعت بعد.

هذه الملاحظات حرصنا على تسجيلها هنا لأنها تبرز مدى الحاجة إلى **تصنيف جديد للكتابة الأخلاقية** في الثقافة العربية الإسلامية يستوعب جميع الاتجاهات والتيارات. ونحن هنا لا نتهم أحدا بالتقصير أو غيره، وإنما نسجل واقعا هو من المظاهر التي يجب أخذها في الحسبان عند الحديث عن "**الوضع الراهن**" للتأريخ للفكر الأخلاقي العربي: طغيان النموذج الأوروبي من جهة، والنقص الخطير في معرفتنا بمعطيات تراثنا في هذا المجال من جهة أخرى.

-٢-

من هذا المنظور وفي الإطار نفسه سنتحدث عن محاولات أخرى أقرب زمنا وأكثر طموحا. منها تلك التي عبر عنها د. ماجد فخري في مقدمة كتاب جمع فيه مجموعتين من النصوص في موضوع "الأخلاق"، أو لها علاقة بالموضوعات الأخلاقية التقليدية، وأصدره عام ١٩٧٨ بعنوان "الفكر الأخلاقي العربي". المجموعة الأولى تضم نصوصا لـ "فقهاء ومتكلمين" (رسالة الحسن البصري في القدر. مقتطفات في "العدل" من كتاب "المغني في أبواب التوحيد والعدل" للقاضي عبد الجبار المعتزلي، نصوص من كتاب "أدب الدنيا والدين" للماوردي، مقتطفات من رسالة "الأخلاق والسير" لابن حزم. رسالة "النفس والروح" لفخر الدين الرازي). أما المجموعة الثانية فتضم نصوصا لـ"فلاسفة خلقيون" حسب تعبيره (رسالة في "الحيلة لدفع الأحزان" للكندي. كتاب "الطب الروحاني" للرازي الطبيب. "فصول منتزعة في علم الأخلاق" للفارابي. "تهذيب الأخلاق" المنسوب ليحي بن عدي[٤]. ومقالة من كتاب "تهذيب الأخلاق لمسكويه"، و"رسالة في علم الأخلاق لابن سينا" (في صفحتين)، ومقتطفات من كتاب "ميزان العمل" للغزالي). وجميع هذه النصوص متوافرة في أصولها في المكتبة العربية وبعضها محقق تحقيقا علميا، وذلك قبل أن يصدر ماجد فخري هاتين المجموعتين. وإذن فما ذكره من "صعوبة العثور على هذه النصوص" لم يكن، وقت نشره لمجموعته بل وقبلها بسنوات عديدة. كما قال: "لا يقع عليها المرء إلا مبعثرة في بطون الكتب القديمة والمجلات العربية والأجنبية النادرة"[٥]. بل بالعكس كانت هذه الرسائل والكتب في المتناول وفي

= القوة الشهوانية وما يتعلق بها من الرذائل والفضائل والنتائج والآثار المتعلقة بها. المقام الرابع: ما يتعلق بالقوى الثلاث أو باثنين منها من الرذائل والفضائل.

هذا وهناك كتب أخرى كثيرة في الأخلاق، وبعضها فلسفي النزعة، ما زالت مخطوطات تنتظر التحقيق والنشر.

٤ - نشر الكتاب تارة منسوبا للجاحظ وتارة لابن عربي وأخرى ليحي بن عدي. وبعد دراستنا للموضوع ترجح لدينا أنه للحسن بن الهيثم. انظر وجهة نظرنا بتفصيل لاحقا: الفصل الثاني عشر

٥ - ماجد فخري. **الفكر الأخلاقي العربي**. نصوص اختارها وقدم لها. جزآن. العلمية للنشر والتوزيع. بيروت ١٩٧٨ ج١ ص١٤.

الخـزانات العامـة والمكتبات الـتجارية بنفس القدر من السهولة أو الصعوبة التي كانت عليها الكتب الفلسفية.

لكـن المهم في نظرنا ليس هو في نشر هذه النصوص بل في الفكرة التي عبر عنها جامعها في "المقدمة العامة" التي صدرها بها. ومع أن هذه المقدمة قصيرة جدا (ثلاث ورقات) بحيث لا تتناسـب في نظـرنا لا مـع حجـم النصـوص الـتي اخـتارها ولا مـع تنوعها. فإن تصريحه بأن "النـتاج العـربي في بـاب الخـلقيات نـتاج ضـخم لم يتناوله العلماء بعد بما يـستحقه من العناية والـدرس"، وتمييـزه في هـذا النـتاج بـين "الأدب الخـلقي" ككتابات ابن المقفع والعامري الخ. وبـين "الفكـر الخلقي" الكلامي الفقهي من جهـة، والفلـسـفي من جهـة أخرى. أقول إن إشارته هـذه تنـبئ عـن تصـور أرحـب لمجـال الكتابة الأخلاقية في الثقافة العربية. يحرر القارئ من ضيق تلك التصورات التي أشرنا إليها قبل. وقد أفصح عن هذا التصور من خلال عرض مختزل لـا أسـماه : "تطـور الفكـر الأخلاقي العربي"، وهو "التطور" الذي سطر له خطاطة عامة على الشكل التالي:

١- المرحـلة الأولى تميـزت بـ "معالجة الإشكاليات الخلقية الناجمة عن تدبر النصوص الشـرعية، لاسيما مدلول العدل الإلهي والتبعة البشرية وماهية البر. وما اتصل بها من طاعات ومعـاص". وقـد جعـل من المناقشـات الكلامية الأولى، "ابتداء من القرن الثاني للهجرة". بداية لهـذه المرحـلة الـتي تدشـنها "رسـالة الحسـن البصـري في القدر، "لتـستمر في فكر المتكلمين"، خاصة المعتزلة. الذين يمثلهم في تلك النصوص القاضي عبد الجبار.

٢- المرحـلة الـثانية وهـي في نظـره "تعكس التفاعل بين الفكر الديني الإسـلامي والفكر الفلسـفي اليونـاني بصورة أجلى"، لأن النصوص اليونانية لم تكن متوافرة في المرحلة الأولى "إلا بشـكل عـامَ وغير محدد". وتتمثل هذه المرحلة في مؤلفات الكندي والرازي التي قال عنها إنها "تعكـس التأثيرات الرواقية والسقراطية التي أخذت تتسـرب إلى العالم الإسـلامي في مطلع القرن الثالث" الهجري!

٣- "أمـا المرحـلة الثالثة فتعكس بصورة واضحة تأثير "الأخلاق النيقوماخية" لأرسطو وبعض الشروح اليونانية المتأخرة التي اقترنت بها في الترجمات العربية. ويمثل هذه المرحلة مسكويه.

٤- وتتصف المرحلة الرابعة. من تطور الفكر الأخلاقي العربي، في نظره. "بالعمل على دمج الجانب الفلسـفي بالجانب الديني والصوفي"، ويمثل لهذه المرحلة بكل من "ميزان العمل" لـلغزالي، و"أدب الدنيـا والديـن" لـلماوردي". ثـم يضـيف إليهما رسالة ابن حزم في "الأخلاق والسـير" ورسـالة فخر الدين الرازي في "النفس والروح"[٦].

لا شك أننا هنا أمام تحقيب يثير كثيرا من التساؤلات لعل أهمها هو ما يخص "وضع" مـا سمـاه بــ"المرحـلة الأولى". فـإذا أخذنا مفهوم المرحلة على أنه لحظة من التطور تتجاوز ما

---

٦ – نفس المرجع ص ١٢-١٣.

قبلها، وتتجاوزها المرحلة التي بعدها، فإننا لا نستطيع أن نجد **علاقة مرحلية** من هذا النوع بين الجانب الذي يمس "الأخلاق" في فكر المتكلمين، سواء من قريب أو من بعيد، وبين كتاب الرازي الطبيب في "الطب الروحاني" أو رسالة الكندي "في دفع الأحزان" وهما ينتميان فعلا إلى الموروث اليوناني في الثقافة العربية. ذلك أن هناك انفصالا تاما بين إشكاليات المتكلمين الأخلاقية وبين هاتين الرسالتين. والأهم من ذلك أن الجانب الأخلاقي في فكر المتكلمين بقي ينمو ويتعمق بعد الكندي والرازي الطبيب إلى أن بلغ أوجه مع القاضي عبد الجبار معاصر ابن سينا. ومعنى ذلك أن علم الكلام والفلسفة قد بلغا أوج نضجهما في الثقافة العربية في وقت واحد: القرن الخامس الهجري. فكيف يجوز إدماج الحسن البصري والقاضي عبد الجبار في مرحلة واحدة؟ وكيف يمكن تصور هذه المرحلة الكلامية الأولى كحلقة في سلسلة يقع ابن سينا في مرحلتها الرابعة؟

هناك تساؤلات أخرى تفرض نفسها في إطار التحقيب المقترح أعلاه، منها إدراج كتاب "أدب الدنيا والدين" للماوردي ضمن الفكر الأخلاقي الموفق بين الجانب الفلسفي اليوناني والجانب الديني الإسلامي وجعله في كفة واحدة مع "ميزان العمل" للغزالي!؟ أما أن يكون الغزالي ينتمي في كتابه هذا إلى الموروث اليوناني فهذا ما لا جدال حوله. أما كتاب الماوردي "أدب الدنيا والدين" فهو -كغيره من مؤلفاته- لا علاقة له مع الموروث اليوناني إطلاقا. ولو ربطناه بالموروث الفارسي لكنا أقرب إلى الصواب. وكذلك الشأن بالنسبة لرسالة ابن حزم ورسالة فخر الدين الرازي اللتين أدرجتا في "المرحلة الرابعة" تلك. أما أن تكون رسالة الرازي في "النفس والروح" تنتمي إلى الموروث اليوناني السينوي فهذا ما لا جدال فيه. ولكن رسالة ابن حزم في"الأخلاق والسير" غير ذلك تماما. فلا شيء يجمعها مع رسالة الرازي. وهكذا نرى أن مفهوم "المراحل" لا ينطبق على هذه التصنيفات والتحقيبات التي يبدو واضحا أنها وضعت وضعا لتبرير اختيار هذه النصوص وترتيب نشرها. وكيفما كان الأمر فالتحقيب والتصنيف لموضوع كهذا يحتاج إلى دراسة أوسع، ليس فقط للنصوص المعروضة في المجموعتين، بل أيضا لكتب أخرى كثيرة، وكثيرة جدا[٧].

-٣-

هناك إلى جانب المحاولات التي ذكرنا والتي تهتم بتاريخ الفكر الأخلاقي العربي، والصادرة عن التصور السائد في الفكر الغربي لتاريخ الأخلاق، محاولات أخرى تريد أن تقيم

---

٧ - هناك رسائل ومحاولات تهتم إما بموضوع بعينه وإما بجانب من جوانب الفكر الأخلاقي العربي، وهي مع قلتها لا تقدم جديدا. نشير بكيفية خاصة إلى كتاب ناجي التكريتي: **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**. حاول فيه رصد تأثير الأفلاطونية لدى المؤلفين الإسلاميين في الأخلاق، فلاسفة ومتكلمين ومتصوفة. دار الشؤون الثقافية العامة. ط ٣، بغداد ١٩٨٨، هناك كتب أخرى لمعاصرين أيضا تفتقد إلى الموضوعية والحياد وتميل نحو الوعظ والإرشاد وهذه لا تدخل ضمن اهتمامنا هنا.

الدليل العملي على وجود "**أخلاق إسلامية**" أصيلة، في القرآن خاصة، صادرة في ذلك عن "**الأفق السلفي**" المعروف. وبالتالي فهي تشكل اتجاها مختلفا عن الاتجاه الأول.

يمكن تصنيف المحاولات التي ظهرت في هذا الاتجاه إلى قسمين: قسم يتبنى نفس القضايا التي تناقش في الفكر الأوربي تحت عنوان " **الأخلاق**". ويحاول قراءتها في القرآن والسنة والتراث الديني الإسلامي على العموم. وصنف يحاول "التحرر" من تأثير الفكر الغربي واستخراج "الأخلاق الإسلامية" من القرآن والسنة "كما هي". بدون ربطها بأية فلسفة أخلاقية أخرى. الصنف الأول تمثله رسالة محمد عبد الله دراز "أخلاق القرآن"[8] (وقد ترجمت إلى العربية باسم "دستور الأخلاق في القرآن"). أما الصنف الثاني فيمثله عبد الرحمان حسن حبنكة. فلنلق نظرة على هذين التيارين "التجديديين" من خلال عرض نقدي موجز لهذين الكتابين.

يقرر د. محمد عبد الله دراز "أن نظرة سريعة نلقيها على مؤلفات علم الأخلاق العام التي كتبها علماء غربيون كافية لنلحظ فيها فراغا هائلا وعميقا نشأ عن صمتهم المطلق عن علم الأخلاق القرآني". بينما تذكر لنا هذه المؤلفات "باختصار أو بإفاضة المبادئ الأخلاقية. كما ارتأتها الوثنية الإغريقية ثم أديان اليهود والمسيحية، ولكنها حين تنتهي من عرض هذه المراحل الثلاثة نجدها تنقلنا بغتة إلى العصور الحديثة، في أوربا، مغفلة كل ما يمس الدستور الأخلاقي في القرآن". وبعد أن يلاحظ أن بعض "الكتب الأوربية التي تعالج مسائل الإسلام بخاصة" تشتمل على "محاولات قد تمت في القرن التاسع عشر من أجل استخراج المبادئ الأخلاقية من القرآن" يستدرك قائلا: "بيد أن إطار هذه المحاولات كان في الغالب محدودا. كما كان مضمونها بعيدا عن المطابقة الدقيقة للنظرية القرآنية الحقة"؛ ثم يضيف: "ولذلك بدا لنا من الضروري أن نتناول الموضوع من جديد، وأن نعالجه تبعا لمنهج أكثر سلامة، من أجل تصحيح هذه الأخطاء وملء هذه الفجوة في المكتبة الأوربية. وحتى نُري علماء الغرب الوجه الحقيقي للأخلاق القرآنية. وذلك في الواقع هو هدفنا الأساسي من عملنا"[9].

لقد كان من الطبيعي أن يؤثر هذا الهدف الذي توخاه المؤلف (التوجه بكتابه إلى المكتبة الأوربية وعلماء الغرب) في عمله، منهجا ورؤية. فقد جاء المنهج تقريريا يجتهد، لا في قراءة "أخلاق القرآن" في القرآن، بل قراءة "أخلاق الغرب" في القرآن وفي بعض المؤلفات الإسلامية القديمة. ومن هنا تحكمت في رؤيته لـ "أخلاق القرآن" القضايا التي كانت تشغل الفكر الأوربي في مجال الأخلاق في النصف الأول من القرن الماضي، وهي القضايا التي تجد مرجعيتها في الأخلاق الكانتية، (نسبة إلى الفيلسوف الألماني إمانويل كانت) والتي تحتل فيها

٨- محمد عبد الله دراز. **دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**. مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٥. وهو رسالة قدمها لجامعة السوربون بباريس سنة ١٩٤٧ بعنوان La Morale du Koran (=أخلاق القرآن) لنيل شهادة الدكتوراه. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٩٨٥.

٩- نفس المرجع ص ٢-٤.

فكرة "الواجب"، أو "الإلزام الخلقي" أو "القانون الأخلاقي"، قطب الرحى. هذا مع انسياق كبير مع النظرة القانونية الحقوقية للموضوع. وقد تكفي نظرة سريعة إلى فهرس الكتاب ليكتشف المرء أنه إزاء كتاب في القضايا الأخلاقية/الحقوقية —**المعاصرة للمؤلف**- منظورا إليها من خلال القرآن، وليس إزاء كتاب في "أخلاق القرآن". وهكذا جاء الفصل الأول بعنوان "الإلزام". والثاني بعنوان "المسؤولية"، والثالث بعنوان "الجزاء"، والرابع "النية والدوافع"، والخامس "الجهد". وفي نهاية كل فصل "خاتمة " بعنوان: "النظرية الأخلاقية كما يمكن استخلاصها من القرآن". ومما يزيد في انغماس الكتاب في الفكر الأوربي لجوءه إلى "المقارنة": وهكذا جاءت جميع عناوين فصول كتابه تحت عبارة تتكرر وذات دلالة، عبارة : "**النظرية الأخلاقية كما يمكن استخلاصها من القرآن مقارنة بالنظريات الأخرى. قديمها وحديثها**". و"النظريات الأخرى" هي بالتحديد النظريات الأوربية. وقد شغل الكلام عنها مساحة من الكتاب تفوق المساحة التي شغلها ما يتصل بالنص القرآني.

وبالعكس من هذا تماما كتاب الأستاذ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: "الأخلاق الإسلامية وأسسها"[10]. والحق أن المتأمل في هذا الكتاب وفيما صرح به مؤلفه في مقدمته يكاد يجزم أن الكتاب يريد به صاحبه أن يكون شبه البديل عن الكتاب السابق. لقد انشغل د. دراز انشغالا تاما بتوجيه الخطاب إلى الأوربيين ليثبت لهم أن في القرآن فكرا أخلاقيا لا يقل عن نظرياتهم الأخلاقية.. في مقابل هذا الاتجاه إذن، وعلى العكس منه تماما[11]. يسير مؤلف "الأخلاق الإسلامية وأسسها". وقد حرص على أن يوضح مسلكه هذا، منذ السطور الأولى من مقدمة كتابه. فقال: "وبعد، فهذا سفر في الأخلاق جمعت فيه دراسات جديدة اقتبستها بالتأمل المتجرد من القرآن والسنة، وأنا مدفوع بدافع الأمل في أن أصل إلى معرفة الأسس العامة لمفردات الأخلاق في مفاهيم الإسلام وتعاليمه الربانية (...). وحين قمت بهذه الدراسة حاولت أن أبعد عن تصوري كل دراسة للأخلاق قرأتها من قبل للفلاسفة الإسلاميين ولغيرهم ممن سبقهم أو جاء بعدهم، رجاء أن لا أقع فريسة لوجهات نظر معينة. فأعمل من حيث لا أشعر على تطويع النصوص الإسلامية الأصيلة لتحمل وجهات النظر هذه ولتدل عليها".

ولا ينكر المؤلف أنه أفاد في دراسته مما "كتب الكثيرون في الأخلاق من إسلاميين وغيرهم —متقدمين ومتأخرين- فكان ذلك لدي (كما يقول) أساسا لبدء عملية التدبر من كتاب

١٠- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني- "**الأخلاق الإسلامية وأسسها**". دار القلم. دمشق. ط ٣. ١٩٩٢، أرخت مقدمة الطبعة الأولى منه ب ١٣٩٨ هـ (م١٩٧٧).

١١- هذا لا يعني تحرر المؤلف تمام التحرر من حضور "الآخر" في مشروعه، أعني الرد عليه والتنبيه إلى "مكائده". فهو ينبه في الفصل الثاني من الباب الأول، في فقرة جعل عنوانها : "موقف أعداء المسلمين من الأخلاق الإسلامية" إلى "أن أعداء المسلمين قد عرفوا أن الأخلاق الإسلامية في أفراد المسلمين تمثل معاقد قوة فجندوا لغزو هذه المعاقد وكسرها جيوش الفساد والفتنة" الخ. نفس المرجع ص ٣٧-٣٨.

الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم"[١٢]. يتجلى هذا الذي أفاده من "المتقدمين والمتأخرين" في الهيكل العام لدراسته الطويلة[١٣] وفي تبني كثير من التصورات السائدة بدءا من الفصل الأول الذي خصصه لجملة من "التعريفات" (تعريف الأخلاق. السلوك. أنواعه. دلالته. الحكمة. ومكارم الأخلاق) استعاد فيها المشهور في كتب المصطلحات والتعريفات. في كلام مرسل لا يشير إلى مرجع ولا إلى مصدر. وذلك هو شأنه في الكتاب كله. فهو لا يذكر من المصادر إلا القرآن والحديث. ومع أن المؤلف يحرص فعلا على أن يستمد من القرآن والسنة وحدهما جملة ما يعرض ويقرر فإن الهيكل العام للكتاب تحكمه بصورة مباشرة التقسيمات والانشغالات والموضوعات التي تهيمن على الفكر الأخلاقي، قديما وحديثا، والتي يرجع كثير منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الفكر اليوناني والأوربي الحديث.

وهكذا فعلاوة على استعادته للتعريفات الشائعة في الفصل الأول من الباب الأول. يخصص الفصل الثاني لـ "مدارك الأخلاق وأسسها". والثالث لـ"الحكم الأخلاقي وأسسه". والرابع "للنفس والمسؤولية والحرية". والخامس لمسألة "الفطرة والاكتساب". وهي كلها موضوعات لا يكاد يخلو منها كتاب حديث في الأخلاق. أما الباب الثاني الذي خصص لموضوع "الإنسان في دائرة الدلالات القرآنية". والذي يعنى بالتمييز بين النفس والصدر والقلب والفؤاد والفكر والعقل والإنسان بوجه عام. فيكاد لا يخرج عما هو مطروق ومتداول في الأدبيات الإسلامية القديمة والمعاصرة. وكذلك الشأن في الباب الثالث الذي خصصه المؤلف لـ"الرسول ذو الخلق العظيم". أما الباب الرابع الذي جاء بعنوان "جوامع مفردات الأخلاق وكلياتها الكبرى" فهو يعرض للصفات التي تعرض لها مختلف الكتب المصنفة في الأخلاق. منذ أرسطو. مثل "حب الحق وإيثاره وظواهره السلوكية وأضداد تلك" (الفصل الأول). و"الرحمة وفروعها وظواهرها السلوكية وأضدادها" (الفصل الثاني). و"قوة الإرادة" (الفصل الثالث)، و"الدافع الجماعي" (الفصل الرابع). و"المحبة للآخرين" (الفصل الخامس). و"الصبر وفروعه وظواهره السلوكية" (الفصل السادس)، و"حب العطاء وفروعه وظواهره السلوكية" (الفصل السابع). و"سماحة النفس" (الفصل الثامن)، و"علو الهمة" (الفصل التاسع). وأخيرا "ظواهر خلقية لأكثر من أساس خلقي". أما الباب الخامس والأخير فموضوعه : "نصوص مشروحة تشتمل على جوانب أخلاقية".

وواضح من هذا الهيكل العام أن الأمر يتعلق بنفس الموضوعات المتوارثة من الفكر اليوناني والفكر الإسلامي والتي تشكل موضوع "علم الأخلاق". قديما وحديثا، مع هذا الفارق وهو أن مؤلف "الأخلاق الإسلامية وأسسها" يحرص على الاقتصار على القرآن والسنة في عرضه لهذه الموضوعات. نقول "في عرضه" لأن طريقته في الكتابة يطغى فيها العرض، المنظم فعلا. ولكن الخالي من أية مناقشة أو مقارنة.

١٢- نفس المرجع. ص ٥-٧.

١٣- يقع الكتاب في مجلدين يضمان أزيد من ١٥٠٠ صفحة.

ولا بـد مـن الإشـارة هنا إلى أننا إذ نبرز هذه الجوانب في الكتاب لا نرمي إلى التنقيص مـن قيمـته ولا من المجهود الكبير الذي بذل فيه. ولكننا نعتقد أنه لو انتظم المؤلف في سلسلة المؤلفين في الأخلاق السابقين له، قدماء ومحدثين، عن طريق استحضار وجهات نظرهم ونقدها والخلوص من ذلك إلى ما قد يكون وجهة نظره الخاصة لاستطاع فعلا أن يتحرر من "الحضور" الخفي، ولكن القوي، لهيكل الفكر الأخلاقي اليوناني والأوربي الحديث بين ثنايا الكتاب.

ونحـن نعجـب العجـب كلـه من سكوت من يريد الكتابة في "الأخلاق الإسلامية" عن المحـاولات الـتي قـام بهـا كـثير من المؤلفين القدامى والتي جعلت هدفها، هي الأخرى، بناء فكـر أخلاقـي إسـلامي يكـون بديـلا لـلفكر اليوناني. منها محاولات أرادت "أسلمة" الأخلاق اليونانيـة بطـريقة مـن الطـرق، ومـنها أخرى تركتها جانبا واعتمدت القرآن والسنة الصحيحة وحدهما، كما سنبين ذلك في حينه.

-٤-

تـلك نظرة موجزة تعرفنا من خلالها على أهم مظاهر الوضعية الراهنة التي يوجد عليها الـتأريخ للأخـلاق في الـثقافة العـربية الإسـلامية، وعـلى طبيعة المحاولات المعاصرة التي تروم استخلاص ما يعبر عنه بعضهم بـ "الأخلاق الإسلامية" ويسـميه آخرون بـ"النظرية الأخلاقية" في القـرآن تحديـدا. ولا شـك أن القـارئ قـد لاحـظ أننا هنا إزاء وضعية أدعى إلى الشكوى من الوضـعية الـتي كـان عـليها الـتاريخ للـثقافة العـربية بمختلف فروعها عندما عقدنا العزم على المغامـرة في هـذا المشـروع. ذلـك أنـنا هنا، في ميدان القيم والأخلاق، لا نعاني من فراغ المكتبة العـربية الحديـثة مـن محـاولات سـابقة في "نقد العقل العربي" فحسب، بل نعاني كذلك من شبه فراغ في مجال التأريخ للفكر الأخلاقي في الإسلام.

لقـد وجدنـا بـين أيدينـا، عـندما انقطعـنا لـلعمل في الجـزأين الأول والـثاني مـن هذا الكـتاب، عـدة دراسـات ومحاولات جادة في التأريخ للعلوم العربية الإسلامية جملة، من نحو وفقـه وأصـول وبلاغـة وتفسـير وعـلم الكـلام، إلى جـانب دراسات ومحاولات لا تقل جدية في مجـال الـتأريخ للفلسـفة في الإسلام. كما وجدنا دراسات ومحاولات في تاريخ الإسلام السياسي اسـتفدنا مـنها في الجـزء الـثالث "العقل السياسي العربي". لقد استفدنا إذن في الأجزاء الثلاثة السابقة مما كتب في القرن العشرين عن الثقافة العربية، وهو كثير. ومع أن موضوع "نقد العقل العـربي" كـان غائـبا تمامـا، إذ لم يكـن لـنا فيـه "سـلف"، فـإن توافـر العديـد من الدراسات والمحـاولات والمشاريع في مجالات "التأريخ" للثقافة العربية، قد مكننا من صـرف القسـط الأكبر مـن مجهودنـا إلى إعـادة الصـياغة، وإعـادة ترتيب علاقات الحقول المعرفية في الثقافة العربية بعضـها مـع بعـض، مـع الـبحث في أصـول وفصـول كل حقل، وتوظيف جهـاز مفاهيمي نقدي سمـح لـنا فـيما نعـتقد بالارتفـاع بعمـلية النقد التي قمنا بها إلى الآفاق المعاصرة، مما مكننا من جعل تراثنا معاصرا لنا، في الوقت الذي حرصنا فيه على الاحتفاظ به معاصرا لنفسـه.

أما في مجال **الأخلاق ونظام القيم** فقد وجدنا أنفسنا أمام ضرورة القيام بمهمة **مزدوجة**: القيام بدور المؤرخ الذي عليه أن يبحث عن المصادر أولا ثم نقدها وتقويمها وتصنيفها وبناء التاريخ على أساسها من جهة، والقيام ثانيا بالتحليل والمقارنة والنقد و"القراءة" من جهة أخرى. وهكذا ينطبق على هذا الجزء الرابع، بصورة مضاعفة، ما سبق أن شكونا منه بالنسبة للأجزاء الثلاثة الماضية من عدم وجود "أعمال سابقة" في هذا الميدان "يتعلم منها ويتجنب تكرار أخطائها ويجتهد في إضافة لبنة إلى صرحها". كما عبرنا عن ذاك في مقدمة الجزء الأول.

وشيء آخر لا بد من إضافته كخاتمة لهذه المقدمة: إننا نجد أنفسنا هنا مرة أخرى مضطرين إلى تكرار ذلك التنبيه/الاعتذار الذي سجلناه في "التقديم" الذي صدرنا به الجزء الثاني من هذه السلسلة (بنية العقل العربي). لقد قلنا هناك: "إن هذا الكتاب كان من الممكن أن يكون أروح مرتين لو أننا اقتصرنا فيه على التحليل النظري ولم نكلف القارئ عناء الخوض معنا في تحليل ملموس لموضوعات ملموسة: كان هذا الكتاب سيكون أروح للقارئ لو أننا قدمنا آراءنا جاهزة غير مقيدة ولا مثقلة بما تستند عليه من مواد فضلنا تركها، في كثير من الأحيان، تعرض نفسها بنفسها. وكان سيكون أروح لو أننا تجنبنا الخوض، بتفصيل أحيانا، في موضوعات سيعتبرها المختص فيها "عادية" وسيعتبرها المختص في غيرها من اختصاص غيره. ولهؤلاء جميعا نقول: لم يكن في إمكاننا أن نفعل غير ما فعلنا. لقد أردنا أن تكون أحكامنا تحمل معها مستنداتها، أردنا أن تكون هذه المستندات متنوعة تنطق باسم كيان العقل الأخلاقي العربي ككل: أعني كما تكون داخل الثقافة العربية الإسلامية "العالمة" بمختلف منازعها" وموروثاتها[١٤].

عسى أن نكون قد تمكنا فعلا من "**بدء النظر**" في الفكر الأخلاقي العربي ونظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية التي أنتجته. والله ولي التوفيق.

الدار البيضاء - يناير ٢٠٠١

محمد عابد الجابري

---

١٤ - لا بد هنا من الاعتراف بالجميل للأخ الصديق الأستاذ محمد بلحسين البنا، أحد معلمي في الابتدائي، الذي وضع رهن إشارتي خزانته العامرة. ولابد من التنويه كذلك بالأخوين أسامة جابر وأحمد محفوظ على مساعدتهما لي في الحصول على بعض المراجع من باريس. ولا يفوتني التنويه كذلك بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض ومديره الدكتور يحيى محمود بن جنيد، ومساعديه، على حسن الاستقبال وجميل المساعدة عندما كنت في ضيافة هذا المركز العامر أواخر السنة الماضية (ديسمبر ٢٠٠٠) حيث زودوني بنسخ مصورة مما طلبت من مخطوطات وكتب نفذت طبعاتها. فلهؤلاء جميعا أجدد شكري واعترافي بالجميل.

حديث المنهج والرؤية

—١—

لقول، انطلاقا من حالة "الوضع الراهن" في مجال دراس
الإسلامي -كما رصدناه في "المقدمة"- إن عملنا في هذا الكت
ن يقوم بمغامرة في قارة سيكون عليه أن يستكشفها ويصف
ها بأصولها وفصولها. قارة جمعت في جوفها وعلى ساح
، إلى **خمس ثقافات**!

لغامرة سيقوم بها القارئ معنا. وسيتحمل ما سيكون
تع بما عسى أن يكون في طريقنا من مشاهد ترتاح النفس
نها ورحابتها. وإذا كان القارئ قد سبق له أن رافقنا في
و"بنية العقل العربي" و"العقل السياسي العربي" —والغالب
ثر من مرة— فلا شك أنه ينتظر منا أن نعرض عليه، قبل
ن بها في عملنا، كما فعلنا في رحلتنا السابقة. وإذا كان ق
ـاز هذا العمل، إلى التفكير معنا في الكيفية التي يمكن أن
قد طرح مسألة المنهج والرؤية التي تعودنا طرحها: م
و نوع الرؤية التي سنواجه بها هذه القارة الجديدة؟

نوظف مفاهيم أخرى أكثر ملاءمة مع موضوعنا هنا. إن **العقل الأخلاقي يؤسسه ويوجهه نظام القيم وليس النظام المعرفي**. هذا شيء، وذاك شيء آخر.

سيكون علينا إذن أن نحدد جهازنا المفاهيمي. وأن نواجه مسألة "المنهج والرؤية" مرة أخرى من البداية!

لقد حدث أن واجهتنا مثل هذه المهمة عندما انتقلنا من الجزأين الأول والثاني، اللذين تناولنا فيهما بالتحليل والنقد "عقل الفكر العربي" —بوصفه أداة لإنتاج المعرفة- إلى الجزء الثالث الذي خصصناه لـ "عقل الواقع العربي"، الذي عنينا به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية. فبادرنا حينذاك إلى تسجيل هذا التنبيه في مقدمة الكتاب (الجزء الثالث) فقلنا: "سيصاب القارئ، إذن، بخيبة كبرى إذا كان ينتظر منا أن نتحدث عن "العقل السياسي العربي" ضمن التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية في الثقافة العربية (بيان، عرفان، برهان) الذي بنينا عليه تحليلنا لبنية العقل العربي-المعرفي "الخاص" "المجرد". إننا لو فعلنا ذلك لكنا سنكرر..." الخ.

ومع أن النظر في "**السياسة والأخلاق**" ينتمي إلى ما يسميه الفلاسفة بـ "العقل العملي". أو "العلم المدني" حسب تعبير القدماء، باعتبارهما (السياسة والأخلاق) حقلا معرفيا واحدا ينتمي إلى مجال **الإرادة** وليس إلى مجال العقل، مما يجعل موضوعهما من طبيعة واحدة، ويسمح بالتالي باستعمال نفس المنهج وبتوظيف نفس الجهاز المفاهيمي فيهما معا. فإن اختلاف مفهوم "العقل السياسي" عن معنى "**السياسة**" عندما تقرن بالأخلاق، يجعل توظيف نفس الجهاز المفاهيمي الذي تعاملنا به في الجزء الثالث غير ممكن ولا مجد، فيما نحن بصدده هنا. ذلك أن "العقل السياسي" موضوعه **السياسة كما وقعت وتقع بالفعل**. ومن هنا انحصر البحث في محدداتها وتجلياتها. أما "السياسة" كجزء من "العلم المدني" (والأخلاق جزؤه الأول عند القدماء)، فالمقصود بها: "**السياسة" كما ينبغي أن تكون**.

في "العقل السياسي" كان الموضوع هو السياسة كما مارسها الحاكم فعلا بقطع النظر عن إرادته ونواياه، فكانت الكلمة **للحكم الموضوعي**. أما هنا فالسياسة فرع من "علم الأخلاق" أو تتويج له، وبالتالي فالموضوع هو: كيف كان العرب (وبالأخص المفكرون) يرون أن تمارس السياسة لتحقق الهدف الأخلاقي الإنساني المطلوب منها، وهو السعادة والخير للجميع؟ الكلمة هنا، إذن، **لحكم القيمة**.

هذا عن الموضوع. فماذا عن التصنيف والنمذجة؟

لنبدأ بطرح السؤال التالي: هل من الضروري أن يختلف التصنيف والنمذجة باختلاف الموضوع؟ لا. من الناحية المبدئية على الأقل، إذ كثيرا ما تستعير العلوم التصنيف والنماذج من بعضها بعضا. فالعلوم الإنسانية الحديثة إنما أصبحت علوما مستقلة عن الفلسفة بتبني أو تقليد ما كان معمولا به في "العلوم الحقة" (خصوصا الفيزياء والكيمياء) من تصنيفات

ونمذجات. لنقل باختصار: إنه. من الناحية المبدئية. لا شيء يمنعنا. هنا في مجال "العقل الأخلاقي العربي". من توظيف التصنيف نفسه الذي عملنا به في "العقل السياسي العربي". فنتحدث مثلا عن "أخلاق القبيلة" و"أخلاق الغنيمة" و"أخلاق العقيدة". و/أو "أخلاق الخليفة" و"أخلاق الخاصة" و"أخلاق العامة"! ولا شيء يمنع كذلك من اعتماد التصنيف الذي عملنا به في العقل النظري. فنجعل "الأخلاق" في الحضارة العربية الإسلامية ثلاثة: "أخلاق بيانية" و"أخلاق عرفانية" و"أخلاق برهانية"؟!

ومن الجائز أن يتوقع المرء أن المهمة ستكون سهلة لو أننا اعتمدنا أحد التصنيفين السابقين! غير أننا لو فعلنا ذلك لارتكبنا خطأ مضاعفا. فمن جهة كنا سنكرر بعض ما قلناه بصدد مضامين "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة". و"الخليفة" و"الخاصة" و"العامة". أو "البيان" و"العرفان" و"البرهان"! فهذه مفاهيم اجتماعية إنسانية محملة بأحكام القيمة. بل كثيرا ما تتحول هي نفسها إلى **قيم في ذاتها**. وقد سبق أن أبرزنا هذا الجانب فيها. ومن جهة أخرى كنا سنفرض على موضوعنا تصنيفا لا يستوعبه ونمذجة لا تغطي جميع فضاءاته. **إن عالم القيم في الثقافة العربية هو في الحقيقة عوالم. وليس عالما واحدا**. لأن الثقافة العربية لم تكن في الحقيقة ثقافة بالمفرد. بل كانت ثقافة بـ"الجمع". **فوحدتها لم تكن وحدة "الواحد". بل وحدة "المتعدد"**. وهذا ما سيلمسه القارئ مع تقدمه في قراءة الكتاب.

لابد إذن من تصنيف آخر ونمذجة أخرى يستجيبان لطبيعة الموضوع. ويستوعبان مفاصله وتفاصيله. إن موضوعنا ليس مقصورا على "الأخلاق الفلسفية" –أو النظرية– في الحضارة العربية الإسلامية. ولا على "الأخلاق الدينية" –أو العملية– في الإسلام. بل موضوعنا هو: **"نُظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية"**. وهو ما نعنيه بـ"العقل الأخلاقي العربي". تماما مثلما كان موضوعنا في الجزأين الأول والثاني هو "نُظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية".

ونحن نستعمل هنا كلمة "**نُظُم**" (جمع: نظام) بدل كلمة "منظومات" (جمع: منظومة). لأننا نريد أن نعطي للأولى معنى أعم من الذي نعطيه للثانية. **فالمنظومة**. ونترجم بها هنا اللفظ الأجنبي system, système . تعني مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة يستمد منها كل عنصر هويته ووظيفته (كالمنظومة الشمسية مثلا). أما "النظام" فنترجم بها كلمة ordre, order وهي تعني الشيء نفسه تقريبا ولكن مع وضوح فكرة الترتيب والتتابع فيها أكثر... **والقيم في كل ثقافة تشكل ليس فقط منظومة أو منظومات. بل هي أيضا "نظام" بمعنى "ترتيب"** أو سلم.

ذلك أن القيم. في كل ثقافة. ليست كلها في مستوى واحد. بل هناك قيم أساسية أو رئيسة تتفرع عنها قيم أخرى أدنى منها مرتبة. وأكثر من ذلك يمكن التمييز في كل ثقافة بين ما ندعوه هنا بـ"**القيمة المركزية**" التي تنتظم حولها جميع القيم، في عصر من العصور. وبين

القيم الأخرى المندرجة تحتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لابد من التنبيه إلى أننا قصدنا استعمال عبارة "نُظُم" (بالجمع) قصدا. **فالثقافة العربية قد عرفت عدة نظم من القيم وليس نظاما واحدا**. وإذا نحن تحدثنا عن هذه النظم بـ بالمفرد (=نظام) فالمقصود هو محصلة تلك النظم. تماما مثلما أن عبارة "نظام المعرفة في الثقافة العربية" تحيل إلى مجموعة نظم متداخلة كما شرحنا ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب. وهذه **المحصلة**، التي تكون على هذه الدرجة أو تلك من التلاحم والاندماج، هي التي تسمح باستعمال لفظ "عقل" بالمفرد (العقل العربي) في ثقافة تقوم أصلا على تعدد النظم المعرفية والنظم الأخلاقية فضلا عن التعدد السياسي، سواء على مستوى المحددات أو مستوى التجليات. وإذن فـ**"العقل الأخلاقي العربي" هو "عقل" متعدد في تكوينه ولكنه واحد في بنيته**. هو متعدد في تكوينه لأن الثقافة العربية الإسلامية كانت ولا تزال مسرحا تلتقي فيه عدة موروثات ثقافية: فمنذ عصر التدوين، الذي تلا عصر "الفتوحات" مباشرة، برز الموروث الفارسي، والموروث اليوناني، والموروث الصوفي، علاوة على الموروث العربي "الخالص" والموروث الإسلامي "الخالص"، كمكونات رئيسية وأساسية في الثقافة العربية. وبما أن كل واحد من هذه الموروثات الخمس كان امتدادا لثقافات مكتملة وراسخة، فقد كان لا بد أن يحمل معه، بصورة أو بأخرى، نظام القيم الخاص بالثقافة التي يمثلها. ومن هنا يمكن التمييز -مبدئيا على الأقل- بين خمس نظم للقيم، في الثقافة العربية الإسلامية، سنعرض لها بعد قليل.

وبطبيعة الحال كان لابد لهذه النظم -وهي تتزاحم على مسرح الثقافة العربية- من أن يحصل بينها احتكاك وتداخل وتلاقح ومنافسة وصراع الخ، وبالتالي كان لابد من بروز هيمنة هذا النظام من القيم، الخاص بهذا الموروث أو ذلك، في هذا العصر أو ذلك، فينتج عن ذلك ما نسميه هنا بـ"**المحصلة**" التي تبرز كممثل للثقافة العربية "الواحدة" وبالتالي كـ"عقل أخلاقي عربي". والحق أن الأمر يتعلق هنا بـ"محصلة" **اعتبارية** فقط virtuelle! أما في الواقع المعيش فالتنافس **والصراع بين نظم القيم لا يكاد يهدأ حتى يستيقظ**، في جميع المجتمعات، خاصة منها تلك التي شيدت لنفسها إمبراطوريات، ومن هنا القلق شبه الدائم الذي تعاني منه هذه المجتمعات. **والمجتمع العربي كان طوال تاريخه المديد -وما زال إلى اليوم- مجتمعا قلقا، على مستوى القيم على الأقل.**

وإذا كان من الممكن إرجاع هذا القلق لعدة عوامل، فإن "**صراع القيم**"، الراجع إلى تعدد الموروثات الثقافية على الساحة العربية قديما وحديثا، كان له دوره الذي لا يجوز إغفاله ولا التقليل من أهميته. إن كثيرا من الصراعات التي عاشها -ويعيشها- المجتمع العربي كانت في جملتها عبارة عن "**أزمات في القيم**"، إذا هدأت في ناحية من نواحي الوطن العربي أو في حقبة من تاريخه فهي تبقى مستعرة في نواحي أخرى أو تنبعث في الحقبة الموالية. إن "أزمة القيم" كانت -وما تزال- من الأزمات التي تبقى كامنة لمدة من الزمن في

نسيج الحياة الاجتماعية المتموجة. لتنفجر بعد حين إما في شكل "خروج" عن النظام القائم. المادي أو الروحي أو هما معا، وإما في شكل أزمة "نفسية" تضرب الكيان الفكري والروحي للشخص الواحد. وقد تكفي الإشارة هنا إلى الأزمات الروحية والفكرية التي عانت منها شخصيات فكرية ذات وزن في تراثنا، أمثال المحاسبي وابن الهيثم وأبي الحسن الأشعري والغزالي. وهؤلاء نعرفهم بأسمائهم لأنهم كتبوا عن أزماتهم. دع عنك من لم يكتبوا وهم بدون شك أكثر عددا. وكما سنرى فقد جسّمت أزمات هؤلاء (الذين كتبوا) "أزمة القيم" في المجتمع العربي في عصورهم.

-٢-

وبعد، فلم يكن قصدنا هاهنا استباق خطواتنا. لقد أردنا من هذا الاستهلال جعل القارئ يلمس معنا اختلاف طبيعة موضوعنا هنا عن الموضوع الذي عالجناه في كل من "العقل النظري العربي" و"العقل السياسي". وبالتالي فالأمر يتطلب منا تصنيفا ونمذجة خاصين. وبالتالي خطابا في المنهج والرؤية من جديد.

أما عن المنهج فيمكن القول باختصار : إنه نفس المنهج الذي اتبعناه في الأجزاء السابقة، وكنا قد حددنا خطواته الثلاث في كتابنا "نحن والتراث": التحليل التاريخي. المعالجة البنيوية، الطرح الإيديولوجي. والتعديل الذي سنقوم به هنا لا يخص هذه الخطوات نفسها بل فقط طريقة ممارستها. ذلك أننا سنمارس هذه الخطوات بصورة تركيبية. ومعنى هذا أننا لن نفصل "التكوين" عن "البنية"، كما فعلنا في "العقل النظري"، ولا "المحددات" عن "التجليات"، كما فعلنا في "العقل السياسي"، بل سنسلك مسلكا أقرب إلى مسلكنا في "تكوين العقل العربي". ولاشك أن القارئ يذكر أننا جعلناه قسمين : الأول بعنوان: "العقل العربي: بأي معنى؟ مقاربات أولية". والثاني: "تكوين العقل العربي: المعرفي والإيديولوجي في الثقافة العربية". وعلى غرار هذا النموذج جعلنا هذا الجزء قسمين كذلك الأول "المسألة الأخلاقية في التراث العربي "، والثاني: "نظم القيم في الثقافة العربية: أصولها وفصولها".

ومن حق القارئ أن يتساءل: هل يعني هذا أن هذا الكتاب سيكون بمنزلة "التكوين" للعقل الأخلاقي العربي؟ وإذا كان الأمر كذلك فأين "البنية"؟

الواقع أن التحليل "التكويني" والتحليل البنيوي ستتم ممارستهما هنا في آن واحد. ذلك لأننا سنتناول كل نظام من خلال ما ندعوه هنا بـ "**القيمة المركزية**". والنظر إلى نظام ما من خلال ما يشكل فيه "القيمة المركزية" يعني التعامل مع هذه النظام كبنية. وإذن فالمنظور الذي ننطلق منه سيكون بنيويا. أما جانب "التكوين" فستتم معالجته من خلال النظر في "أصول وفصول" هذا النظام أو ذلك، ثم في علاقة التأثير والتداخل بين النظم نفسها.

هذا الاختيار المنهجي أملته علينا الرؤية التي كوّناها لأنفسنا عن الموضوع من خلال التعامل معه، وهي تقوم على مبدأين اثنين:

المبدأ الأول: النظر إلى ما ندعوه هنا بـ "**العقل الأخلاقي العربي**" لا كـ"عقل" فردي. عقل هذا الفرد أو ذاك. بل كـ "عقل" جماعي. كـ "**نظام للقيم**". **يوجه سلوك الجماعة، سلوكها الفكري الروحي، وسلوكها العملي**. وهذا لا يعني إهمال الفرد. كلا، بل يؤخذ الفرد هنا كعضو في جماعة، في الأمة. ومن هنا العنوان الفرعي للكتاب. وهو يعبر عن موضوعه بدقة أكثر: "**دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**". فما هو "في الثقافة العربية" —سواء تعلق الأمر بالقيم أو بغيرها— لا يخص فردا بعينه بل يعم جميع الذين ينتمون إلى هذه الثقافة. وكما أن نظام القيم لا يصنعه فرد واحد فكذلك مفعول هذا النظام نفسه.

أما المبدأ الثاني، وهو نتيجة للأول، فهو التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك، بوصفه موجها لسلوك الجماعة بالدرجة الأولى. أي بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل "السياسة"، **السياسة بمعنى تدبير الجماعة**. سواء كانت هذه الجماعة دولة، أو كانت حركة معارضة للدولة، أو كانت جماعة دينية أو صوفية، أو نخبة من نخب المجتمع ككتاب السلاطين وغيرهم. وبما أن الدولة والمجتمع لم يكونا في العصور القديمة والوسطى متلاحمين متداخلين ممتزجين كما هو الشأن اليوم، بل كان المجتمع نفسه عدة "دول" إن صح التعبير، فلقد كان لمعظم للجماعات المكونة له قيمٌ خاصة، تشكل بصورة أو بأخرى نظاما للقيم خاصا، تدبر بواسطته ومن خلال الارتباط به كل جماعة شؤونها الخاصة.

لقد عرف المجتمع العربي الإسلامي طوال تاريخه المديد ما لا يحصى من الجماعات، المنظمة وغير المنظمة، كانت تشكل "**جماعات أخلاقية**" —إن صح التعبير، كالطوائف الدينية والجماعات الصوفية وجمعيات أو جماعات الفتوة والشطار والجماعات المهنية الخ. وقد كان لكل صنف منها أخلاق وأعراف خاصة يرقى بعضها إلى مستوى "نظام للقيم". ومع أن البحث في هذا الميدان سيكون طريفا ويستحق أن يبذل فيه المجهود، فإنه يقع خارج موضوعنا. ذلك أن موضوعنا يتحدد كما قلنا بحدود **الثقافة العالمة**، وبالتالي فمصادرنا ليست "الأخلاق المطبقة"، بل **الكلام المنظم المكتوب الداعي إلى تطبيق نوع معين من الأخلاق**. وبعبارة أخرى موضوعنا هو "الفكر الأخلاقي" في الثقافة العربية. وهذا وحده ينتمي إلى موضوعنا : "نقد العقل العربي". أما دراسة "الأخلاق المطبقة". أو "العادات الأخلاقية". فهي من اختصاص علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا. ومن دون شك فإن محاولتنا هذه ستكون أكثر شمولية وعمقا لو توافرت لدينا دراسات من هذا النوع.

ومع ذلك فنحن نعتقد أن دراستنا هذه ستفتح المجال بدورها للدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بـ "العادات الأخلاقية" في الحضارة العربية –عندما تقوم- لأن تكون أكثر شمولية وعمقا. وذلك ليس فقط لأن مبدأ تكامل العلوم يهيمن –ويجب أن يهيمن أكثر- في هذا الميدان. ميدان البحث في الشأن الإنساني، بل أيضا لأن المنهج والرؤية اللذين اعتمدناهما في دراستنا هذه يساعدان على ذلك. إن تعاملنا مع "نظام القيم" في الثقافة العربية بوصفه محصلة اعتبارية لنظم القيم الخاصة بالموروثات الثقافية التي انتقلت إلى الحضارة العربية الإسلامية يقوم في الحقيقة على تصنيف ينطوي في جوفه على نوع من التوزيع المجموعاتي (نسبة إلى مجموعات). ذلك لأنه كان هناك في البداية على الأقل، أعني زمن عصر التدوين، مجموعات بشرية منظمة أو غير منظمة تنتمي إلى هذا الموروث الثقافي أو ذلك وتدافع عنه وتعمل على نشره والترويج لقيمه الخ. وإذن فنظم القيم التي انتقلت إلى الثقافة العربية لم تكن لموروثات ثقافية لا حامل لها، لم تكن مجرد كلام مكتوب في كتب، بل كان لكل موروث أهله المتمسكون به المدافعون عنه الساعون إلى نشره، المنافسون به غيره من الموروثات. كان هناك ما يعرف بـ "الشعوبية" ويقصد بها في الغالب الحركة المنافسة للموروث الثقافي العربي الإسلامي وقيمه، هذا معروف. وكان هناك احتكاك وصدام بين المتصوفة والفقهاء، وهذا معروف كذلك. وسنعرف من خلال هذا البحث أن "الحرب" بين الروم والفرس لم تنته بانتصار الإسلام عليهما، بل انتقلت إلى ساحة الثقافية العربية لتمارس على مستوى "الأدب والأخلاق". على مستوى القيم.

وإذن فاختيارنا لمقولة "**الموروث الثقافي**" كأساس للتصنيف لم يكن اعتباطيا، بل لقد أملته علينا طبيعة الموضوع الذي نشتغل فيه. أما طريقة تعاملنا مع الموروثات الثقافية التي يتشكل منها موضوع بحثنا فستكون كما يلي:

فمن جهة سننظر إلى كل واحد من هذه الموروثات كجدول واحد: ينبع من "أصل" ما، ويشق مساره في الثقافة العربية ابتداء من مرحلة ما، سنحددها، ليواصل سيره متأثرا بمكونات هذه الثقافة ومؤثرا فيها، إلى أن يندمج أو يتلاشى في نقطة ما من "نهر" الثقافة العربية الحاوي لمختلف الجداول. وهذا هو الجانب التاريخي التكويني في منهجنا.

ومن جهة أخرى سننظر إلى كل موروث من خلال "القيمة المركزية" التي تنتظم مختلف القيم فيه وبالتالي سنتعامل معه كبنية وليس كتاريخ. وينطبق هذا على قيم الموروث الفارسي والموروث اليوناني والموروث الصوفي، وهي التي انتقلت إلى الثقافة العربية الإسلامية كاملة مُبْنَيَنة. أما نظام القيم الخاص بالموروث العربي "الخالص" وكذلك الخاص بالموروث الإسلامي "الخالص" فقد تكونا وتبَنْيَنا داخل الثقافة العربية نفسها وفي علاقة مع الموروثات الأخرى وبالتالي سنتناولهما بمظهريهما التكويني والبنيوي في الآن نفسه.

-٤-

هـذا الـتعدد الـذي يطـبع موضـوعنا، والـذي لا بـد أن ينعكس على طريقة تناولنا له، يطـرح مشـكلة الـبداية والـنهاية. أين ومتى يجب أن يبدأ –وينتهي– تناولنا لكل موروث من الموروثات الخمسـة؟

أما "النهاية" فيمكن القول مبدئيا إن المجتمع العربي ما زال يعيش مرحلة الانتقال من المـوروث "القديم" بكل أجزائه ومكوناته إلى ما سـيغدو تراثا للمسـتقبل. وبالتالي يجوز القول –وهـذا هـو الحاصـل فعـلا– إن نظـم القيـم التي عرفتها الثقافة العربية قديما ما زالت حاضـرة، بهـذه الدرجـة أو تـلك، في حياتنا المعاصرة. وهذا شيء لا يحتاج إلى بيان أو برهان. ومع ذلك فمـا يهمـنا أكـثر ليـس نهاية "حياة" القيم كقيم. فهي في الغالب ذات عمر مديد ومنها ما هو "خـالد"، وإنمـا يهمـنا نهايـة المسـار الذي شقه لنفسه هذا النظام من القيم أو ذاك، المنتمي إلى هـذا المـوروث أو ذاك: الـنهاية التي تجعل الكلام عنه غير ممكن –وإلا كان تكرارا واجترارا– وذلك لكونه تجمد أو تلاشى أو اندمج في غيره. وهكذا سـنلاحظ أنه سـيجري على مسارات نظم القيـم في الـثقافة العـربية مـا جـرى عـلى مختلف منازع الثقافة العربية وهو توقفها عن النمو، وبالـتالي عـن الحـركة، والدخـول في عصـر الاجـترار والجمـود عـلى التقليد، ابتداء من القرن العاشر الهجري على أكثر تقدير وأوسعه.

هـذا عـن الـنهاية. أمـا الـبداية فـالكلام فيهـا هنا سـيخرج بنا عن نطاق هذا المدخل، فلـنؤجل الخـوض فيهـا إلى مكانهـا في القسـم الأول مـن الكتاب. لنقتصر هنا إذن على التذكير بالموروثـات الخمســة التي سـيدور الحديث عنها في القسـم الثاني، سنذكرها هنا بنفس الترتيب الـذي سـبق أن عرضـناها به عند تقديمنا لمشروع هذا الجزء في محاضـرة مضى عليها الآن أربع سـنوات[1]، أما ترتيبها في الكتاب فـسيختلف، وسـنبرر ذلك لاحقا. هذه الموروثات هي:

١- **المـوروث العـربي "الخـالص"**، ونسـميه "خالصـا" لأنـه ينـتمي أصـلا إلى مـا قبل الإسـلام، أي قـبل "الاخـتلاط". ويتمـثل فـيما جمع ودون من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومفاخرهم ومكارمهم الخ... في الجاهلية والإسـلام.

٢- **المـوروث الإسـلامي "الخـالص"** ونحن نصـفه بـ "الخالص" لأن نظام القيم الخاص بـه يسـتند بصـورة أو أخـرى إلى المـرجعية الإسـلامية، وعمادها القرآن والحديث. وإذا كانت الموروثـات الوافـدة قد تخلت، من حيث المبدأ على الأقل، وبمجرد انتقالها إلى الثقافة العربية الإسـلامية، عـن الجـانب أو الجوانـب التي تتعارض فيه قيمها مع قيم الإسـلام، فصارت هذه

١- ثم نشرت في عدة جرائد ومجلات كان آخرها مجلة "فكر ونقد" التي نتولى رئاسة تحريرها (مايو ويونيو ١٩٩٩، العددان ١٩ و٢٠).

الموروثات كلها "إسلامية" بمعنى ما من المعاني -مثلما نتحدث مثلا عن "الفلسفة الإسلامية" و"التصوف الإسلامي"- فإن أخلاق هذه الموروثات، أو نظم القيم فيها، قد انتقلت إلى الثقافة العربية كما كانت مبنية في مصدرها، وبالتالي **فالعلاقة بينها وبين الإسلام لم تكن على مستوى البناء بل على مستوى التساكن أو التعايش أو التوفيق وأحيانا "الاحتواء المتبادل"**. وفي جميع الأحوال فهي لم تشيد أول مرة انطلاقا من القرآن والسنة حتى تكون إسلامية "خالصة"!

٣- **الموروث الفارسي**، وكان يمثل ثقافة أجنبية ورثها الإسلام، أخذ منها أشياء وأهمل أشياء حسب حاجته. وكان منه كتب ترجمت إلى العربية ترجمة نصية أو مع تصرف، إضافة إلى نقول وأخبار و"عهود" وعادات وآداب الخ..

٤- **الموروث اليوناني** ومثله مثل الموروث الفارسي: يمثل ثقافة أجنبية. وهذا الموروث قسمان: ما ينتمي إلى العصر الهيلينستي (العصر اليوناني -الروماني)، وما ينتمي إلى العصر الهيليني الإغريقي الخالص.

٥- **الموروث الصوفي**، وهو ذو أصل أجنبي. ومن طبيعته أنه لا يعترف بكونه أجنبيا. بل هو يدعي أنه "الباطن" و"الحقيقة"، المحايثين لكل دين.

وغني عن البيان القول إن كل واحد من هذه الموروثات كان يمثل ثقافة بأكملها، وإن مما تتميز به كل ثقافة وما يشكل جانبا أساسيا من خصوصيتها هو وجود نظام للقيم خاص بها، نظام للقيم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية.

وبما أن العلاقة بين هذه الموروثات كانت علاقة تنافس وصراع، وبما أن "السياسة" قد لعبت دورا أساسيا في هذا الصراع، كما سنرى، فإن كثيرا من القيم التي روجت لها هذه الموروثات الثقافية كانت قيما سياسية أو ذات حمولة سياسية. ومن هنا اهتمامنا بالوجه السياسي لهذه القيم دون إغفال وجهها السلوكي الفردي. والحق أن الأخلاق والسياسة كانا مندمجين في الفكر القديم. ففي الفلسفة اليونانية كانت "السياسة" تصنف كـ "القسم الثاني" من "العلم المدني"، بينما كان القسم الأول يسمى : "**الأخلاق**". السياسة بمعنى : "**تدبير المدينة**"، والأخلاق بمعنى : "**تدبير النفس**". وكما سنرى فقد كان البحث في الأخلاق عند اليونان "صناعة" أي علما، ليس من أجل "الأخلاق" ذاتها -فهذا ما كان موكولا في الغالب للعرف والتقاليد والدين- بل لقد كان التنظير للأخلاق من أجل "السياسة"، بمعنى "تدبير المدينة". لقد كانت القضية المركزية في الفكر الأخلاقي القديم هي كيف ينبغي أن يكون "المواطن" الصالح (أو الرعية الصالحة) ليكون المجتمع/الدولة (أو الراعي) صالحا. وبالتالي فصلاح الفرد (الأخلاق) كان من أجل صلاح الجماعة السياسية (الدولة).

وإذن فالقيم التي سنهتم بها هنا هي تلك التي تخص "**الحياة المدنية**". الحياة في المدينة/الدولة، سواء كانت من أجل "المدينة" القائمة أو من أجل أخرى فضلى، أو ضد المدينة

القائمة ومن أجل "الفرد". إن هذا يعني أن رؤيتنا لموضوعنا ستكون أكثر اقترابا من الرؤية "القديمة" للأخلاق والسياسة منها للرؤية الحديثة التي تتميز بالفصل بينهما. سنكون أكثر قربا من مفكرينا الذين تناولوا في تراثنا مسألة الأخلاق والقيم. وربما أكثر بعدا من المفكرين والفلاسفة في العصر الحديث والعصر الحاضر الذي عالجوا المسألة الأخلاقية على أساس ذلك الفصل الكامل والنهائي الذي أقامه ميكيافيللي بين الأخلاق والسياسية. الشيء الذي ترتب عنه النظر إلى "المشكلة الأخلاقية" بمفاهيم حديثة وإشكاليات جديدة أفرزتها الحضارة الأوربية الحديثة والمعاصرة. وهكذا فلن نسجن أنفسنا في دائرة المفاهيم والرؤى الحديثة فنضيق —أو نوسع– من دائرة الأخلاق حسب الاتجاهات الفلسفية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والحقوقية المعاصرة. وبالتالي سنتحرر تماما من هاجسين: هاجس "الرد" على "الغربيين". وهاجس "اكتشاف" قيم عصرنا في حضارة أسلافنا. إننا سنبقى نتحرك داخل تراثنا بوصفه تراثا. وأعتقد أن شيئا من "النفي" أو "الغربة" لن يترتب عن ذلك. فالتراث العربي الإسلامي يغلفنا تغليفا قويا. وإذا ادعى أحد منا أنه مستغن عن هذا الغلاف متحرر منه فليعترف أنه مسكون بهوية أخرى غير الهوية العربية الإسلامية. أما أن يكون غلافنا العربي الإسلامي لباسا قابلا للتجديد. ليغدو مناسبا لروح العصر وتحدياته ومتطلبات التقدم فيه. أو أنه قوقعة تكيف الجسد بدل أن يكيفها الجسد. فتلك مسألة أخرى. لن نطرحها هنا كما لم نطرحها في الأجزاء السابقة بصورة مباشرة. ومع ذلك فنحن لا نخفي أن مشروع "نقد العقل العربي" بأجزائه الأربعة محاولة لتحويل القوقعة إلى لباس لنا...

القسم الأول

المسألة الأخلاقية

في التراث العربي

الفصل الأول

تحديدات أولية

أخلاق، أدب، نظام القيم

-١-

في اللغة العربية كلمتان يعبر بهما عن الأوصاف التي يوصف بها السلوك البشري: **خُلُق** (والجمع أخلاق)، وأَدَب (والجمع آداب). والكلمتان غير مترادفتين مع أن الواحدة منهما قد تنوب مناب الأخرى في كثير من الأحيان. لكن يبقى مع ذلك أن الفرق بينهما قد يتسع إلى درجة يكون معها من غير الممكن وضع الواحدة منهما، أو أحد مشتقاتها محل الأخرى. فعبارة "سوء الخُلُق" تبدو وكأنها مكافئة لعبارة "سُوء الأدب" مع أن بينهما فرقا دقيقا قد لا يلمسه المرء لأول وهلة. ولكن هذا الفرق يكشف عن نفسه بوضوح في عبارات أخرى مثل قولنا : "ولد مؤدب" أو "قليل الأدب"، فنحن لا نستطيع —على صعيد المألوف– أن نضع مكانها "ولد مخلَق" أو "قليل الخلُق". أما لفظ "القيم"، عندما يقصد به "القيم الأخلاقية"، فهو حديث الاستعمال حتى في اللغات الأجنبية إذ يرجع تاريخ استعماله. في الفرنسية مثلا، إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وأحدث منه عبارة "**نظام القيم**"

ويهمنا هنا أن نبين معاني هذه الكلمات والعبارات وتطورها في الثقافة العربية. وصولا إلى تحديد أفضل لمجال بحثنا : "**العقل الأخلاقي العربي**". لنبدأ بلفظ "خلق". فهو، كما سيتضح بعد، أكثر أصالة في ميدانه.

وردت لفظة "**خلق**" (والجمع أخلاق) في القرآن والحديث وفي معاجم اللغة وكتب المصطلحات فضلا عن المؤلفات الفلسفية. فالقرآن يخاطب الرسول (ص) "وإنك لعلى خلق

عظيم" (القلم ٤). ويحكي القرآن قصة النبي هود مع قومه الذين رفضوا دعوته فكان مما واجهوه به قولهم : "إن هذا إلا خلق الأولين" (الشعراء ١٣٧). فالكلمة إذن أصيلة في اللغة العربية، وأكثر من ذلك احتفظت بمعناها الأصلي إلى اليوم. فلنتعرف إذن على هذا المعنى. قال في "لسان العرب": "الخُلق: السجية. يقال : "خالِص المؤمن وخالق الفاجر". وأيضا، "الخلق الدين والطبع والسجية". و"تخلّق: أظهر في خلقه خلاف نيته". وفي حديث عمر: من تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شانه الله. أي تكلف أن يظهر من نفسه خلاف ما ينطوي عليه. مثل تصنع وتجمل إذا أظهر الصنيع والجميل". و"الخلاق: الحظ والنصيب من الخير والصلاح". وفي القرآن "ما له في الآخرة من خلاق" (البقرة ١٠٢).

وإلى جانب هذه المعاني اللغوية يورد صاحب "لسان العرب" معنى يحدد به "ماهية" الخُلق عن طريق المقارنة فيقول: "وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة. وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها. ولها أوصاف حسنة وقبيحة. والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة". بعبارة أخرى "الخلق" للنفس كـ "الخِلْقة" للجسد. كلاهما مجموع أوصاف. ولكن هل تدخل في هذه الأوصاف تلك التي نسميها "**العادة**" أو ترجع إلى العادة؟ هناك عادات جسمية ليست من "الخلقة" بل هي طارئة عليها. كنوع مخصوص من المشي أو طريقة التثاؤب الخ. فما القول في الأوصاف أو الخصال النفسية التي تدخل في معنى العادة؟ يجيب صاحب الفروق في اللغة بما يفهم منه أن " لا فرق بين العادة والخلق" في اللغة العربية. وهو يبرز معنى "التقدير" في مادة (خ. ل. ق)، يقول: "الخَلْق في اللغة: التقدير. يقال خلقت الأديم إذا قدرته خفا أو غيره (...). الخلق : العادة التي يعتادها الإنسان ويأخذ بها نفسه على مقدار بعينه. فإن زال عنه إلى غيره قيل: تخلق بغير خلقه. وفي القرآن: "إن هذا إلا خلق الأولين". قال الفراء: يريد عادتهم. والمخلَّق: التام الحسن لأنه قدر تقديرا حسنا. والمتخلق المعتدل في طباعه. وسمع بعض الفصحاء كلاما حسنا فقال: هذا كلام مخلوق. وجميع ذلك يرجع إلى التقدير"[1].

ويميز صاحب "كشاف اصطلاحات الفنون" بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لكلمة "خلق"، فيقول: "الخلق بضمتين، وسكون الثاني أيضا، في اللغة: العادة والطبيعة والدين والمروءة، والجمع: الأخلاق. وفي عرف العلماء: ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف. فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحالم لا يكون خلقا. وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ للأفعال النفسية بعسر وتأمل كالبخيل إذا حاول الكرم، والكريم إذا قصد بإعطائه الشهرة. وكذا ما تكون قدرته إلى الفعل والترك على السواء"[2].

---

١ - أبو هلال العسكري. **الفروق في اللغة**. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٨٠ ص ١٢٩

٢ - التهانوي. محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. مكتبة لبنان ناشرون- بيروت ١٩٩٦.

وهذا نفسه ما قرره الجرجاني في تعريفاته، حيث يقول: "الخُلُق عبارة عن هيئة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية. فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا بسهولة سميت الهيئة خُلقا حسنا. وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا". ويضيف: "وإنما قلنا إنه هيئة راسخة لأن من يصدر عنه بذل المال على الندور، بحالة عارضة، لا يقال: خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه. وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب بجهد أو روية لا يقال: خلقه الحلم. وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال أو لمانع. وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لباعث أو رياء".

فكرتان يتحدد بهما معنى "الخلق" وجمعه "أخلاق": الأولى "**الرسوخ**" بمعنى الثبات والدوام. والثانية **التلقائية** (هيئة راسخة... من غير تكلف). والملاحظ أن "الخلق" بهذا المعنى غير "السلوك"، فهو "ملكة"، أو "هيئة في النفس" تصدر عنها الأفعال: فهي **منبع السلوك**. وهذا شيء لابد من استحضاره عند دراستنا للنصوص القديمة. لأننا في لغتنا المعاصرة لا نقيم -في الغالب- هذا التمييز بين الأخلاق والسلوك. ذلك لأن "السلوك" في اللغة من سلك طريقا، وسلك الخيط في الإبرة، ومعناه الدخول والإدخال. ثم نُقل مع المتصوفة خاصة إلى معنى "السعي إلى الله"، وقوام هذا السعي "تهذيب الأخلاق". وإذن فالسلوك في الحقل الثقافي العربي القديم هو ممارسة الفعل وليس الفعل ذاته، وهذا خلاف المعنى الذي نفهمه من الكلمة اليوم والذي هو ترجمة لـ comportement الفرنسية و behavior الإنجليزية. وقد نص الجرجاني صراحة على الفرق بين الخُلق والفعل فقال: "وليس الخُلق عبارة عن الفعل. فرب شخص خُلقه السخاء ولا يبذل. إما لفقد المال أو لمانع". فالكرم خلق للنفس أما إكرام هذا الضيف أو ذاك فهو سلوك. **والفرق هو أن الكرم صفة راسخة في النفس، أما سلوك مسلك الكريم فهو فعل صادر عن تلك الصفة.**

هل نكتفي بهذه التعريفات المعجمية، اللغوية والاصطلاحية؟

الواقع أن موضوعنا أوسع من أن نقتصر فيه على المعاجم. فنحن لا نبحث في "الأخلاق" من زاوية واحدة، قد يكفي فيها الانطلاق من تعريف معجمي ما، لكونه "يفي بالغرض". إن مجال بحثنا أوسع من ذلك، إنه **نُظُم القيم في الثقافة العربية**. وما دام الأمر كذلك فمن المنتظر أن يختلف "النظر" إلى "الأخلاق" -أعني تعريفها وبيان مسائلها الخ- من نظام في القيم إلى آخر. ومع أننا ما زلنا نتحرك في إطار "التحديدات الأولية" فمن الضروري أن نستحضر، ولو بإيجاز، كيف يتحدد مفهوم "الأخلاق" في هذه النظم. إن تعريف "الأخلاق" في أي نظام للقيم هو بمعنى ما من المعاني "الكشف" عن "قلب" هذا النظام.

وما دمنا قد انطلقنا في التحديدات السابقة من الدلالة اللغوية فلنعتبرها كمؤشرات تؤشر نحو نظام القيم الخاص بالموروث العربي "الخالص". ولنقم بإطلالة على ما في الموروثات الأخرى.

مع أن لفظ "خلق" يفيد، كما هو واضح مما تقدم، الصفات التي تكون عليها النفس، حسنة كانت كالكرم أو قبيحة كالبخل، كما يفيد معنى الدين والعادة، فالملاحظ أن هذا اللفظ لا يفيد في الموروث الإسلامي "الخالص" الشيء نفسه. ذلك أنه في كثير من الأحاديث التي تروى عن النبي (ص)، لا يدل لفظ "خلق" على "أوصاف النفس" هكذا على العموم. ولا على معنى الدين والعادة، بل كثيرا ما تأتي كلمة "خلق" وقد عطفت عليها صفة من الصفات التي تدخل تحت مفهوم "الخلق" بالمعنى الذي رأيناه عند أصحاب المعاجم. من ذلك مثلا ما ورد على لسان امرأة قالت للرسول عن زوجها: "ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكني أكره الكفر في الإسلام" (البخاري). وواضح أن كلامها يفيد أن "الخلق" شيء والدين شيء آخر. وهذا ما يقرره حديث آخر يجعل الدين أعم من الخلق. إذ يروى عنه (ص) أنه قال: "إنَّ لِكُلِّ دِينٍ خُلُقًا وَخُلُقُ الإسلام الْحَيَاءُ". وهناك حديث يميز بين الدين والعقل والخلق، جاء فيه: "كَرَمُ الرَّجُلِ دِينُهُ، وَمُرُوءَتُهُ عَقْلُهُ، وَحَسَبُهُ خُلُقُهُ". وحديث آخر يميز بين العقل والورع وحسن الخلق، جاء فيه: "لاَ عَقْلَ كَالتَّدْبِيرِ وَلا وَرَعَ كَالْكَفِّ وَلا حَسَبَ كَحُسْنِ الْخُلُقِ". كما نقرأ في حديث آخر تمييزا مماثلا بين "التقوى" و"حسن الخلق"، فقد روي أن النبي (ص) سئل عَنْ أَكْثَرِ مَا يُدْخِلُ النَّاسَ الْجَنَّةَ فَقَالَ: "تَقْوَى اللهِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ". وحديث آخر يجعل "البخل" خصلة و"سوء الخلق" خصلة أخرى، ونصه "خَصْلَتَانِ لا تَجْتَمِعَانِ فِي مُؤْمِنٍ: الْبُخْلُ وَسُوءُ الْخُلُقِ". وفي حديث آخر أن النبي (ص) سأله رجل: أيُّ العمل أفضل؟ فقال: "قَلِيلُ الْكَلامِ وَبَذْلُ الطَّعَامِ وَسَمَاحٌ وَحُسْنُ خُلُقٍ". فكأن "قليل الكلام" و"بذل الطعام" و"السماح" شيء، و"حسن الخلق" شيء آخر. بينما نقرأ في حديث آخر أن هذه الصفات أو ما في معناها تدخل في "حسن الخلق"، فقد روي أن حسن الخلق: "هُوَ بَسْطُ الْوَجْهِ وبذْلُ الْمَعْرُوفِ وَكَفُّ الأذَى". وورد في نفس المعنى تقريبا: "إنكم لا تَسَعُون الناس بأموالكم ولكن يسَعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق".

كيف نفهم هذا الاختلاف، على مستوى العموم والخصوص، في دلالة لفظ "الخلق"؟

واضح أن الخطاب الديني (والحديث نوع منه، مهما كانت درجة صحته) هو خطاب بياني هدفه جعل المعنى مفهوما لدى مطلق الناس باستعمال الآليات اللغوية البيانية المختلفة، مثل العطف الذي يكون الغرض منه تقريب المعنى بربط المفهوم المجرد بمثال يحيل إلى المشخص. ومع ذلك فإن تكرار ورود عبارتين مثل "حسن الخلق" و"سوء الخلق" معطوفا عليهما ما يدخل عادة في مفهومهما، كالورع بالنسبة للأولى والبخل بالنسبة للثانية، دليل على أن المجال التداولي العربي، السابق على ظهور المصطلح العلمي، كان يميز بين "الخلق" وبين خصال خلقية معينة مثل الورع والبخل! فهل نستنتج من ذلك أن "الخلق" هو "الطبع" وما في معناه، وأن "البخل" و"الورع" خصال مكتسبة، تحصل بالتطبع والتخلق؟

لعل في ما أورده الراغب الأصفهاني في معنى لفظ "خلق" ما يلقي أضواء على هذه المسألة. يقول: "وأما الخُلق في الأصل فهو كالخَلْق، كقولهم الشَّرْب والشُّرب والصَّرْم والصُّرْم.

لكن الخُلق يقال في القوى المدركة بالبصيرة، والخَلْق في الهيئات والأشكال والصورة المدركة بالبصَر. وجُعل الخلق تارة اسما للقوى الغريزية. ولهذا قال (ص) "فرغ الله من الخَلق والخُلق والرزق والأجل". وتارة يجعل اسما للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقا أن يفعل شيئا دون شيء، كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه. ولهذا خص كل حيوان بخُلق في أصل خِلقته، كالشجاعة للأسد، والجبن للأرنب، والمكر للثعلب. ويُجعل الخلق من الخلاقة وهي الملابسة، وكأنه اسم لما مرن عليه الإنسان من قواه بالعادة. وقد يروى "أفضل الأعمال الخلق الحسن"، وروي "ما أعطي أحد أفضل من خلق حسن".

ومع أن الراغب الأصفهاني ينقل عن المراجع الأفلاطونية والأرسطية في الأخلاق فهو يستحضر، في الوقت نفسه، المرجعية الإسلامية، خاصة منها القرآن والحديث، في كل ما ينقل، محاولا التدقيق في الفروق بين المصطلحات بالصورة التي تسمح باستيعاب مضامين الألفاظ العربية والنصوص الإسلامية. وهكذا: ف "**الطبع** أصله من طبع السيف، وهو اتخاذ الصورة المخصوصة في الحديد، وكذلك الطبيعة، والضريبة اعتبارا بضرب الدراهم، والنحيتة اعتبارا بالنحت، والنجيرة اعتبار بنجر الخشب، والغريزة اعتبارا بما غرز عليه، وكل ذلك اسم للقوة التي لا سبيل إلى تغييرها، والشيمة اسم للحالة التي عليها الغريزة اعتبارا بالشامة التي في أصل الخلقة. **والسجية** اسم لما يسجي عليه الإنسان من قولهم: عين ساجية، أي فاترة خِلقة. **وأكثر ما يستعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغييره**". "وأما **العادة** فاسم لتكرير الفعل أو الانفعال، من عاد يعود، وبها يكمل الخلق. **وليس للعادة فعل إلا تسهيل خروج ما هو بالقوة في الإنسان إلى الفعل**. فأما أن تجذب السجية إلى خلاف ما خلقت له فمحال: **السجية فعل الخالق عز وجل والعادة فعل المخلوق**. ولا يبطل فعل المخلوق فعل الخالق. ولكن ربما يقوي العادة قوة محكمة حتى تعد سجية. وبهذا النظر قيل: العادة طبيعة ثانية".

ويلخص الراغب الأصفهاني ملاحظاته في هذه العبارة. قال: " فجُعل الخُلق مرة للهيئة الموجودة في النفس التي يصدر عنها الفعل بلا فكر، وجُعل مرة اسما للفعل الصادر عنه باسمه. وعلى ذلك أسماء أنواعها نحو العفة والعدالة والشجاعة، فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعا. وربما تسمى الهيئة باسم، والفعل الصادر عنها باسم، كالسخاء والجود، فإن السخاء اسم للهيئة التي عليها الإنسان، والجود اسم للفعل الصادر عنها. وإن كان قد سمي كل واحد باسم الآخر من فضله"[٣].

هناك إذن أربعة استعمالات للفظ "الخُلق":

١- يستعمل اللفظ في معنى "القوى الغريزة"، أي "الهيئة الموجودة في النفس التي يصدر عنها الفعل بلا فكر". وهذا قريب من معنى السجية والطبع caractère.

---

٣ - الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل). **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. تحقيق أبو اليزيد العجمي. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة. مصر. ١٩٨٧ ص ١١٤.

٢- ويستعمل للدلالة على "الحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقا أن يفعل شيئا دون شيء. كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه". وهذا قريب من معنى المزاج tempérament.

٣- ويستعمل اسما للفعل الصادر عن تلك الحالة. وهنا توحيد بين السلوك و بين "الخلق"، دافعه الغريزي.

٤- وقد يستعمل اسما للهيئة والفعل معا، مثل العفة والعدالة والشجاعة. "فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعا". ويضيف الراغب الأصفهاني قائلا: لكن "ربما تسمى الهيئة باسم، والفعل الصادر عنها باسم، كالسخاء والجود. فإن السخاء اسم للهيئة التي عليها الإنسان، والجود اسم للفعل الصادر عنها".

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم ما ورد في الأحاديث السابقة من عطف بعض الصفات على "حسن الخلق" أو "سوء الخلق"، بينما هي داخلة في هذا أو ذلك. فالحديث القائل: "خَصْلَتَان لا تَجْتَمِعَان فِي مُؤْمِن: الْبُخْلُ وسُوءُ الْخُلُق"، يمكن أن يفهم على أن "سوء الخلق" هو للهيئة التي عليها الإنسان، أما "البخل" فهو للفعل الصادر عنها. والهيئة تبقى كما هي -كسوء خلق- حتى لو لم يصدر عنها بخل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن يكون الشخص بخيلا دون أن يكون سيئ الخلق.

ومن المسائل التي أثيرت بصدد تحديد معنى "الخلق" مسألة ما إذا كان "الخلق" يتغير أم لا يتغير. وهي مسألة نوقشت من قبل الفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو واستعادها جالينوس الذي كان من أهم المرجعيات اليونانية في الفكر الأخلاقي العربي كما سنرى. غير أن الراغب الأصفهاني لا يكتفي بترديد ما قاله أرسطو أو جالينوس بل يستحضر المرجعية الإسلامية كما قلنا.

يصنف الراغب الآراء التي قيلت في مسألة "تغير الخلق"، داخل الفكر الإسلامي واعتمادا على المرجعية الإسلامية، إلى صنفين: صنف يرى أن الخلق "من جنس الخلقة ولا يستطيع أحد تغيير ما جبل عليه إن خيرا وإن شرا. كما قيل:

"وما هذه الأخلاق إلا غرائز فمنهن محمود ومنها مذمم
ولن يستطيع الدهر تغيير خلقة بنصح ولا يستطيعه متكرم"

والقائلون بهذا الرأي يستشهدون بقول النبي (ص) "من أتاه الله وجها حسنا وخلقا حسنا فليشكر الله"، وبما روي من قوله عليه السلام "فرغ الله من الخَلق والخُلق" الخ. ويعلق الراغب الأصفهاني على هذا بقوله: "محال أن يقدِر المخلوق على تغيير فعل الخالق سبحانه وتعالى". أما الصنف الثاني فيرى أنه يمكن تغيير الخلق "واستدل عليه بما روي "حسنوا أخلاقكم"، قالوا: "ولو لم يكن (=من الممكن تغيير الخلق) لما أمر به". وفسروا ذلك بالقول: "إن الله تعالى خلق الأشياء على ضربين: أحدهما بالفعل ولم يجعل للعبد فيه عملا كالسماء والأرض والهيئة والشكل، والثاني خلقه خلقة ما، وجعل فيه قوة، ورشح الإنسان لإكماله

وتغيير حاله وإن لم يرشحه لتغيير ذاته. كالنواة التي جعل فيها قوة النخل وسهل للإنسان سبيلا إلى أن يجعله بعون الله نخلا أو يفسده إفسادا". قالوا: "والخلق من الإنسان يجري هذا المجرى في أنه لا سبيل للإنسان إلى تغيير القوة التي هي السجية وجعل له سبيلا إلى إسلاسها. ولهذا قال تعالى: "قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها" (الشمس٩-١٠). ويضيف هؤلاء: "ولو لم يكن كذلك لبطلت فائدة المواعظ والوصايا والوعد والوعيد والأمر والنهي. ولما جوّز العقل أن يقال للعبد لِمَ فعلتَ؟ ولِمَ تركتَ؟ وكيف يكون هذا ممتنعا وقد وجدناه في بعض البهائم ممكنا. فالوحشي قد ينتقل بالعادة إلى التأنس والجامح إلى السلاسة".

وبعد أن استعرض الأصفهاني رأي الفريقين أدلى برأيه، موظفا مفهوما علميا فلسفيا – في عصره– مفهوم القوة والفعل، فقال: "وأرى أن من منع من تغيير الخلق فإنه اعتبر القوة نفسها وهذا صحيح. فإن النوى محال أن ينبت منه الإنسان تفاحا. ومن أجاز تغييره فإنه اعتبر إمكان [خروج] ما في القوة إلى الوجود أوإفساده بإهماله. كالنوى فإنه يمكن أن يتفقد فيجعل نخلا. أو أن يترك مهملا حتى يتعفن ويفسد. وهذا (=الرأي الثاني) صحيح أيضا. فإذن اختلافهما (=الرأيين) بحسب اختلاف نظريهما"[٤].

وهذا قريب مما يقرره فخر الدين الرازي إذ يعرف الخلق بقوله: "الخلق ملكة نفسانية يسهل على المتصف بها الإتيان بالأفعال الجميلة". ثم يضيف: " واعلم أن الإتيان بالأفعال الجميلة غير. وسهولة الإتيان بها غير. فالحالة التي باعتبارها تحصل تلك السهولة هي **الخلق**. ويدخل في حسن الخلق التحرز من الشح والبخل والغضب" الخ. وواضح أن "سوء الخلق" عكس ذلك. ومن هنا يكون "سوء"الخلق" --في الحديث المذكور– هو سهولة الإتيان بالأفعال القبيحة عموما وهذا شيء. أما "البخل" فهو الإتيان بواحد منها معين هو "البخل" وهذا شيء آخر. والفخر الرازي يكاد يوحد هنا بين "الخلق" و"العادة". فهي أيضا "سهولة الإتيان بالأفعال الجميلة" (العادة الحسنة). أو بالأفعال القبيحة (العادة السيئة). وفي المقابل يعترض الرازي على من يجعل "الخُلق" بمعنى "الدين" في قوله تعالى : "وإنك لعلى خلق عظيم" --نقلا عن ابن عباس– فيقول : "إن هذا القول ضعيف. وذلك لأن الإنسان له قوتان : قوة نظرية وقوة عملية. والدين يرجع إلى كمال القوة النظرية. والخلق يرجع إلى كمال القوة العملية. فلا يمكن حمل أحدهما على الآخر". هذا من جهة، ومن جهة أخرى يحتج بكون معنى "الخلق في اللغة هو العادة سواء كان ذلك في إدراك أو في فعل". والدين ليس عادة ولا في معنى العادة[٥].

واضح أننا هنا إزاء توظيف لمفاهيم أرسطية لصياغة التصور الإسلامي الذي تنطق به النصوص الدينية. فالقوة والفعل والقوة النظرية والقوة العملية مفاهيم فلسفية أرسطية. فهل يتطابق التصور الذي نجده في الموروث اليوناني مع هذه الذي رأيناه في الموروث الإسلامي؟

---

٤ – نفس المرجع ص ١١٦.

٥ – الرازي: فخر الدين. **التفسير الكبير**. ج٣٠ ص٨١ دار الكتب العلمية. طهران ط٢.

الواقع أن ما قرره الراغب الأصفهاني في شأن تغير الخلق هو نفس ما قرره الفارابي نقلا عن أرسطو إذ يقول: "من البين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقا. علم أنه يتنقل ويتغير ولو بعسر. وليس شيء من الأخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل. فإن الطفل الذي نفسه تعد بالقوة ليس فيه شيء من الأخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية. وبالجملة فإن ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ لقبول الشيء وضده". ثم يضيف: "إن أرسطو يصرح في كتاب "نيقوماخيا" أن الأخلاق كلها عادات تتغير، وأنه ليس شيء منها بالطبع، وأن الإنسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتياد والدربة"[٦].

وإذا انتقلنا الآن إلى مسكويه، أبرز شخصية اشتهرت باهتمامها بـ"الأخلاق"، فسنجد أنفسنا فعلا إزاء تحديدات وتصنيفات أوضح وأدق. لقد عرض لتعريف "الخلق" ولمسألة إمكان تغييره معتمدا ما قاله جالينوس في هذا الموضوع، متبنيا وجهة نظره. قال، مستعيدا تعريف هذا الأخير: "الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيا ومن أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج من أقل سبب (...)، ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدرب. وربما كان مبدأه بالروية والفكر، ثم يستمر عليه أولا أولا حتى يصير ملكة وخلقا". بعد ذلك يذكر – نقلا عن جالينوس– اختلاف القدماء في مسائل تتعلق بـ"الخلق". منها هل الخلق خاص بالنفس غير الناطقة. أي بالنفس الشهوانية والنفس الغضبية، أم أنه يعم أيضا النفس الناطقة (العقل) ذاتها؟ وهل الخلق يتغير؟ وهل من الأخلاق ما هو طبيعي للإنسان؟ ويجيب: إنه يرى رأي من يقول (أرسطو): "ليس شيء من الأخلاق طبيعيا للإنسان، ولا هو غير طبيعي له، وذلك أنا مطبوعون على قبوله (=الخلق)، وإنما ينتقل بالتأديب والمواعظ، إما سريعا وإما بطيئا". ويستدل على ذلك بكوننا: "نشاهد تغير الخلق عيانا"، وبأن "من كان له خلق لم ينتقل عنه" يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجا مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم. وهذا رأي أرسطو في الجملة.

وبعد أن يعرض لما قاله جالينوس عن الرواقيين الذين "ظنوا أن الناس كلهم يخلقون أخيارا بالطبع ثم يصيرون أشرارا بمجالسة أهل الشر وبالميل إلى الشهوات الرديئة التي لا تقمع بالتأديب"، وهذا على العكس تماما من رأي قوم آخرين قال عنهم إنهم كانوا قبل الرواقيين وأنهم "ظنوا الناس خلقوا من الطينة السفلى (الهيولى) وهي كدر العالم، فهم لذلك أشرار بالطبع وإنما يصيرون أخيارا بالتأديب والتعليم. إلا أن فيهم من هو غاية في الشر لا يصلحه التأديب، ومنهم من هو ليس غاية في الشر فيمكن أن ينتقل من الشر إلى الخير بالتأديب". وبعد أن يورد رد جالينوس على الرأيين معا مقررا "أن الناس فيهم من هو خير

---

٦ – الفارابي: أبو نصر. **الجمع بين الحكيمين**. دار المشرق. بيروت ١٩٨٦ ص ٩٥.

بالطبع وفيهم من هو شرير بالطبع"، يعود إلى رأي أرسطو الذي يرى أن الخلق ليس طبعا بل هو يتغير بالتأديب: فـ "الشرير قد ينتقل بالتأديب إلى الخير ولكن ليس على الإطلاق". بل لا بد من "تكرير المواعظ والتأديب"، فإن ذلك لابد أن يؤثر فيتحرك الناس إلى الفضيلة إما بسرعة وإما بإبطاء حسب استعداد كل منهم لقبول ذلك التأثير. وهذا الرأي الأخير رأي أرسطو يتبناه مسكويه ويصوغه على صورة قياس كما يلي: "كل خلق فقد يمكن تغييره. ولا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع. فإذن ولا خلق واحد هو بالطبع"[٧].

هل نقف عند هذه النقطة أم أن علينا أن نطلب مزيدا من التفصيل؟

لننتقل إلى الماوردي المعروف بانشغاله بأمور السلطة والسلطان، والذي يستحضر في هذا المجال، لا الموروث اليوناني، بل الموروث الفارسي.

يفاجئنا الماوردي بتصنيف آخر ربما كان أكثر وضوحا وهو يفتح الباب لأسئلة أخرى. قد يكون الأمر مجرد إعادة صياغة لما سبق ولكن "إعادة الصياغة" شيء مهم في الفكر القديم. والقدماء لم يكونوا يدعون الابتكار، إنما "المبدع" منهم من يتجاوز النقل والتجميع إلى إعادة التصنيف. وبدون إعادة الصياغة لا يمكن القيام بمزيد من التحليل.

يميز الماوردي، بين "أخلاق تحدث عنها -النفس- بالطبع" و"أفعال تصدر عنها بالإرادة"، ويسمي الأولى بـ"أخلاق الذات"، بينما يطلق على الثانية : "أفعال الإرادة".

أما "أخلاق الذات" فهي عائدة إلى الفطرة، "وسميت أخلاقا لأنها تصير كالخلقة". منها ما هو محمود ومنها ما هو مذموم، وهذا راجع إلى "اختلاف ما امتزج من غرائزه" وتضاده وتنافره. فكأن الأخلاق نتيجة امتزاج واختلاط الغرائز المختلفة المتباينة، ولذلك صار من غير الممكن وجود فاضل بإطلاق أو دنيء بإطلاق، وإنما "الفاضل من غلبت فضائله رذائله" فمكنه ذلك من قهر رذائله. ومن هنا تصير الأخلاق نوعين: غريزية طُبع عليها الإنسان، ومكتسبة "تطبَّع عليها". وإنما يُحمد على المكتسبة لأنها راجعة إلى فعله، أما المطبوعة فليست محلا لاستحقاق الحمد -حتى وإن حمدت- لأنها ليست من فعله[٨]. ويفرق الماوردي بين السجايا والأخلاق كما يلي "السجايا : ما لم تُظهره الطبائع، والأخلاق ما أظهرته، فكانت قبل ظهورها سجايا وصارت بعد ظهورها أخلاقا". وأيضا: "السجايا ما لم يتغير بطبع ولا تطبع، والأخلاق ما يجوز أن يتغير بطبع وتطبع."[٩]

هذا باختصار عن "أخلاق الذات"، وهي راجعة إلى الفطرة كما قلنا. أما "أفعال الإرادة فتصدر عن أسباب باعثة عليها داعية إليها وهي -الأسباب والدواعي- العقل والرأي والهوى". والفرق بين العقل والرأي أن الأول يعطي اليقين والوجوب. أما الثاني فإنما يعطي

٧ -أبو علي أحمد بن محمد مسكويه. تهذيب الأخلاق. تحقيق قسطنطين زريق. بيروت ١٩٦٦ ص٣١-٣٤.

٨ - أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك تحقيق رضوان السيد. دار العلوم العربية ١٩٨٧ ص١٠١-١٠٦.

٩ - نفسه ص ١٢٤.

الظن مع الجواز. وهما معا مؤتلفان متعاونان في مجال الأخلاق خاصة. "وهما علة الفضائل". أما الهوى فهو مصدر الرذائل"[10].

هذا التصنيف مثار التباس. فما الفرق بين الفضائل والرذائل الراجعة إلى "أخلاق الذات". وبين الفضائل والرذائل الراجعة إلى "أفعال الإرادة". خصوصا ومن أخلاق الذات ما يكون بالاكتساب، والاكتساب يقوم على الإرادة؟ لا يطرح الماوردي هذا السؤال. ولكنه يجيب عنه من خلال الأمثلة التي يعطيها. ذلك أنه يدرج العقل (أو التمييز) والنجدة والعفة والعدل (وهي أصول الفضائل حسب أفلاطون كما سنرى بعد) يدرجها. هي ومضاداتها. في "أخلاق الذات". وفي نفس الوقت يتبنى تعريف أرسطو للفضيلة بأنها "وسط بين رذيلتين". أما "أفعال الإرادة" فهي درجة أعلى، فهي ليست كـ "أخلاق الذات" التي تحدث عن الغريزة والفطرة، بل هي تصدر عن العقل الذي هو فضيلة من فضائل أخلاق الذات والمغتني بالتجارب. ومن هنا كان "شريف الأفعال لا يتصرف فيه إلا شريف الأخلاق، سواء كان طبعا أو تطبعا، لأن الأفعال نفائج (نتائج) الأخلاق ونوازع الهمم". ويضرب الماوردي لذلك مثلا بالنبوة والإمارة والإمامة. فالنبوة لما كانت أشرف المنازل والرتب انتدب الله لها "من قد أكمل فضائل الأخلاق" فوصفه تعالى بأنه "على خلق عظيم" (القلم ٤). فأفعال النبي قائمة على أسمى الأخلاق. ويضيف الماوردي –وهذا ما يهمه في الحقيقة– فيقول: "وكذلك **الإمارة والإمامة**... يجب أن ينتدب لها من أنهضته الفضائل حتى تهذب ليسوس الرعايا بآلته ويباشر التدبير بصناعته. فكذلك كان الخلفاء الراشدون –رضوان الله عليهم– أحق من تكاملت فيهم فضائل الأخلاق طبعا وتطبعا. وأولى من صدرت عنهم محاسن الأفعال سجية وتصنعا، لأنهم رعاة مطاعون ودعاة إلى الحق مجابون (...). فأكثر الرعايا أتباع لأمرائهم وملوكهم في الخير والشر والجهل والجد والهزل"[11].

الأخلاق عند الماوردي، إذن، صنفان أو مستويان: **أخلاق مطلق الناس، وهي "أخلاق الذات"**، منها ما هو فطري يرجع إلى الطبع، ومنها ما هو مكتسب يرجع إلى التطبع. **وأخلاق الأمراء والملوك وهي "أفعال الإرادة"، وقوامها المراعاة والتجمل والتصنع. فهي أميرية. أو"أرستقراطية"** بتعبيرنا المعاصر. ويعطي الماوردي على هذه **"الأخلاق الأميرية"** مثالين: **الكرم والمروءة**. أما الكرم فهو "مراعاة الأحوال أن تكون على أنفعها وأفضلها"، وأما المروءة فهي "مراعاة الأحوال أن تكون على أحسنها وأجملها". ويضيف: "وليس واحدا من الكرم والمروءة خلقا مفردا. ولكنه يشتمل على أخلاق يصير مجموعها كرما ومروءة". ويستشهد بالحديث النبوي الذي جاء فيه: "من عامل الناس فلم يظلمهم وحدّثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته وظهرت عدالته ووجبت أخوته"[12].

---

١٠ – نفسه ص ١١٧.

١١ – نفسه ص ١٣٤–١٣٥.

١٢ – نفسه ص ١١٩ –١٢٠.

ويبدو أن الماوردي قد نحا هذا المنحى لأنه يفكر في الأخلاق التي تسهل الظفر بالملك[١٣]، وهو موضوع كتابه، وهي فوق أخلاق مطلق الناس. والحق أنه **يميز منذ البداية بين الملوك والعامة في مجال الأخلاق**، فيخص الملوك بالفضائل الغريزية والعامة بالفضائل المكتسبة، لأن هذه إنما تطلب لحاجة أو رهبة، والملوك في استغناء عن الحاجة وفي منأى عن الرهبة! فإذا طلبوا الفضائل كانت من النوع الأسمى لشرف نفوسهم وعلو همتهم. وهم إنما يطلبونها **ليتفردوا** بها كما تفردوا بعز السلطان، فيصير الواحد منهم "بتدبير سلطانه أخبر وعلى سياسة رعيته أقدر"[١٤]. والماوردي في جميع ما تقدم ينطلق باسم الموروث الفارسي. وهذا ما سيتضح لاحقا.

***

وبعد، فماذا يمكن استخلاصه من هذه الجولة، التي قمنا بها في الموروثات الخمسة، كتحديد لمعنى "الأخلاق" في الثقافة العربية؟

يمكن أن نسجل بداية تلك العلاقة اللغوية القائمة بين "الخَلْق" والخُلُق في اللغة العربية، وهي علاقة تلقي بظلالها على معنى "الأخلاق" فتجعلها تحمل معنى الطبع والعادة[١٥]. (لاحظ أننا نقول : صفات الله ولا نقول "أخلاق الله"). ومن هنا كان التمييز بين "الخلق" الفطري أو الموهوب أو الغريزي الخ وبين الخلق المكتسب بالتدريب والتعلم. هذا من جهة ومن جهة أخرى لم نصادف في التحديدات السابقة ما يفيد أن كلمة "أخلاق" تستعمل اسما لمجموعة من المعارف تشكل عِلْما هو "علم الأخلاق"، وتعكس عناوين بعض الكتب التي ألفت في هذا "العلم" مضمون هذه الملاحظة. فكتاب مسكويه مثلا، الذي هو في "علم الأخلاق" عنوانه : "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق". وهناك كتب كثيرة في الموضوع نفسه بعنوان "**تهذيب الأخلاق**"، وسنتبين لاحقا دلالة ذلك. وباستثناء عناوين الكتب المترجمة التي تحمل كلمة "أخلاق" كعنوان لعلم، فإن معظم الكتب العربية المؤلفة في هذا "العلم" تحمل عناوين مركبة من قبيل "مكارم الأخلاق"، و"مساوئ الأخلاق" الخ. وبالجملة فكلمة "أخلاق" قد تستعمل مفردا أو جمعا للدلالة على صفة أو صفات في الشخص، محمودة أو مذمومة، ولكنها لا تستعمل للدلالة على مجموع قواعد السلوك الذي يتمظهر في تلك الصفات، القواعد التي تكون موضوع تدريب وتعليم، إلا بإضافة كلمة تفيد ذلك (علم الأخلاق، فن الأخلاق، صناعة الأخلاق). ولتوضيح هذا المعنى نشير إلى أنه يقال: "أدب السلوك" في اصطلاح المتصوفة ولا

---

١٣ – نذكر بعنوان كتاب الماوردي : **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**.

١٤ – نفس المرجع.

١٥ – كلمة "أخلاق" هي جمع "خلُق"، بينما المقابل الأجنبي مفرد Morale، وبالتالي فما تدل عليه كلمة "أخلاق" العربية بوصفها جمعا هو ما يعبر عنه بـ Mœurs ومعناها أقرب إلى "العادات الأخلاقية" أو "طبائع الناس". ولا تستعمل Morale جمعا إلا كوصف، فحينئذ تجمع وتذكر وتؤنث حسب الموصوف.

يقال "أخلاق" السلوك، كما يقال "آداب الصلاة" في اصطلاح الفقهاء ولا يقال "أخلاق الصلاة" الخ. فهل تختص كلمة "أدب" في اللغة العربية بهذا المعنى؟

هذا من جهة. ومن جهة أخرى عرضنا لدلالة **كلمة** "أخلاق" في الموروث العربي والإسلامي والموروث اليوناني ولم نعرض لا للموروث الفارسي ولا الصوفي. فهل يخلو هذان الأخيران من استعمال **لفظ** "أخلاق"؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هو المصطلح الذي يستعمل فيهما؟

سؤال ينقلنا إلى البحث في معنى "**الأدب**"!

-٢-

ثار من النقاش حول كلمة "**أدب**" ومعانيها المختلفة وأصل اشتقاقها —خاصة في العصر الحديث— ما لم يثر حول كلمة "خلق". فمن جهة ورد لفظ "خلق" في القرآن، مما لا يدع مجالا للشك في أصله ومصدره. ومن جهة ثانية كان من السهل المرور من "الخلق" بمعنى "الهيأة التي تكون عليها النفس" الخ. إلى "الأخلاق" بمعنى الصفات والخصال التي تسمى بها تلك "الهيأة"، إلى "صناعة الأخلاق" (أو "علم الأخلاق") بمعنى البحث المنهجي المنظم في هذه الصفات نفسها. أما كلمة "**أدب**" فهي لم ترد في القرآن من جهة، ومن جهة أخرى تعددت معانيها ومجالات استعمالاتها حسب العصور، مما فتح المجال للنقاش حول أصلها اللغوي من ناحية، وحول تاريخ بدء استعمالها في هذا المعنى أو ذاك من ناحية أخرى. ولا بد من أن نضيف اهتمام مؤرخي "الأدب" (=الشعر والنثر الفني) بتحديد معنى أو معاني هذه الكلمة التي جعلت عنوانا على الحقل المعرفي الذي يشتغلون فيه.

لربما كان من أوائل الباحثين المعاصرين، والمستشرقين منهم خاصة، الذين أثاروا شكوكا حول أصل كلمة "أدب"، المستشرق الإيطالي المعروف كارلو نللينو الذي ذهب مذهبا غريبا —خالف فيه ما ورد في كتب اللغة— في تفسير أصل الكلمة. فقد نقل عنه طه حسين الذي يصفه بـ "أستاذنا"[16] أنه كان يرى أن كلمة "أدب" مشتقة من "الدَّأْب" بمعنى العادة. وأن هذه الكلمة "جمعت على "أدْآب"، ثم قُلبت فقيل "آداب"، كما جمعت "بئر" و"رئم"، على "أبآر" و"أرآم" ثم قلبت فقيل "آبار" و"آرام". ولا يرفض طه حسين هذا الرأي بل يعتبره فرضية كغيرها من فرضيات أصحاب اللغة، معززا ذلك بالقول: "ليس لدينا من النصوص أو القرائن العلمية الواضحة ما يبين لنا أن لفظ "الأدب" قد اشتق من "الأَدْب" بمعنى الدعوة إلى الولائم أو قد اشتق من "الأدْآب" جمع "دأب".

ومع أن المعاجم العربية القديمة تقرر الفرضية الأولى وتعززها بشواهد من الشعر الجاهلي إلا أن شك طه حسين، أو تشكيكه في هذا الشعر، جعله يقرر أن "الشيء الذي لا شك فيه هو

١٦ – من المعروف أن نللينو قد عمل في أوائل القرن العشرين أستاذا زائرا في الجامعة المصرية بالقاهرة.

أننا لا نعرف نصا عربيا جاهليا صحيحا ورد فيه لفظ :الأدب". ثم يضيف: "فنستطيع إذن أن نقول في غير تردد إنه ليس لدينا نص صحيح قاطع يثبت أن لفظ "الأدب" وما يتصرف منه من الأفعال والأسماء قد كان معروفا أو مستعملا قبل الإسلام أو إبان ظهوره". وفي مقابل هذا يعترف عميد الأدب العربي أنه "قد يكون من العسير أن نشك في أن هذه الكلمة قد كانت شائعة مستفيضة أيام بني أمية دون أن نستطيع تحديد الوقت الذي ظهرت فيه". ويرجح أن تكون قد استعملت أول الأمر بمعنى التعليم : "أي التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها: رواية الشعر، ورواية الأخبار، وأحاديث الأولين وكل ما يتصل بالعصر الجاهلي وسيرة الأبطال، قدمائهم ومحدثيهم، وكل ما من شأنه تكوين الثقافة التي يحرص **عليها العربي المستنير من الأرستقراطية الحاكمة**" الخ. ثم يلاحظ أن الكلمة استعملت خاصة في صيغة الفعل "أدَّب" واسم الفاعل "مؤدب"، وأنهم كانوا "لا يطلقون اسم "المؤدب" على رواة الحديث والدين وإنما يطلقونه على رواة الشعر والخبر، وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر وما إلى ذلك لأبناء الأرستقراطية". ويضيف: "ومهما يكن من أصل هذه الكلمة ومصدرها التي اشتقت منه **فقد كانت تدل منذ العصر الأموي على هذا النحو من العلم الذي ليس دينا ولا متصلا بالدين، وإنما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر**. وكانت تدل على ما تعودنا أن نفهمه منها الآن في حياتنا العملية اليومية من لين الجانب وحسن الخلق ورقة الشمائل والحياة الملائمة لما تواضع الناس على أنه خير بوجه عام". وبعد أن يعرض لتطور مفهوم الأدب حتى القرن الرابع يخلص إلى النتيجة التالية : "من هذا نفهم أن "الأدب" قد كان في القرن الثاني والثالث والرابع يدل كما قدمنا على ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية، ونقدهما من ناحية أخرى"؟[١٧]

ومع أن ما ذكره طه حسين حول تطور معاني كلمة "أدب" منذ العصر الأموي موجود أو منقول من كتب القدماء، خاصة معاجم المصطلحات، فإن ما يلفت انتباهنا هو إهماله أو سكوته عن معنى آخر ظل ملازما لكلمة "**أدب**" منذ العصر الأموي ذاته. نقصد "الأدب" بمعنى "**الأخلاق**". ومعروف أن ابن المقفع ألف كتابين في "الأدب" بهذا المعنى: "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير". وقد أشار فيهما بوضوح إلى أن موضوع الكتابين هو "الأخلاق"، أو لنقل : "الأخلاق الكبرى" بمعنى السيرة التي يجب أن يكون عليها مدبر الشأن السياسي، و"الأخلاق الصغرى" بمعنى تدبير النفس. (سنشرح هذا بتفصيل لاحقا).

وهذا المعنى الذي أغفله طه حسين هو بالضبط المعنى الذي يستهل به صاحب "لسان العرب" شرحه لمعاني كلمة "أدب".

---

١٧ – طه حسين. **الأدب الجاهلي**. دار المعارف ط١٢. القاهرة ١٩٧٧ ص٢٣-٢٨.
لم يذكر طه حسين المصدر الذي نقل منه كلام نللينو. هذا ومن المستشرقين الذي بحثوا تطور معاني هذه الكلمة المستشرق الإيطالي غبريللي ،تلميذ نللينو ، انظر: Gabrielli : "adab" Encycl. Of Islam (New ed) انظر أيضا: مادة أدب في : **دائرة المعارف الإسلامية**. لجولدزيهر . ج ١ ص ٣٢٥ دار الفكر القاهرة د.ت.

١- قال: "الأدَب: الذي يتأدب به الأديب من الناس. سمي أدبا لأنه يأْدِب الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح".

٢- ثم يضيف: "وأصل الأدْب: الدُّعاء. ومنه قيل للصنيع يدعى الناس إليه: مدعاة ومأدبة". وفي هذا المعنى يورد أيضا: "والأُدْبة والمأدبة: كل طعام صنيع صنع لدعوة أو عرس، ويستشهد ببيت لصخر الغي جاء فيه:

كأن قلوب الطير في قعر عشها نوى القسب[18] ملقى عند بعض المآدب

والآدِب: الداعي إلى الطعام". ويستشهد له بقول طرفة:

نحن في المشتاة ندعو الجفلى لا ترى الآدِب فينا ينتقر

٣- أيضا: "الأدب: الظرف وحسن التناول".

٤- وأدَّبه فتأدب: علمه. ويقال للبعير إذا ريض وذلل: أديب مؤدب". ويستشهد ببيت لمزاحم العقيلي قال فيه:

وهن يُصرِّفن النوى بين عالج ونجران تصريف الأديب المدلل

والملاحظ أن المعنى الغائب هنا هو ذلك الذي ركز عليه طه حسين حين قال: "ومهما يكن من أصل هذه الكلمة ومصدرها التي اشتقت منه فقد كانت تدل منذ العصر الأموي على هذا النحو من العلم الذي ليس دينا ولا متصلا بالدين وإنما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر". إن صاحب "لسان العرب" لا يشير إلى هذا المعنى! ولا نجد مبررا لهذا السكوت إلا كون ابن منظور قد حرص على أن ينقل المعاني "الأصلية" التي استعملت فيها الكلمة في اللغة -كما جمعت من الأعراب خاصة- مهملا المعاني الاصطلاحية التي استحدثت من طرف العلماء في هذا الفن أو ذلك، خلال عصر التدوين وما بعده.

ما نريد أن نخلص إليه مما تقدم هو أن كلمة "**أدب**" أصيلة في اللغة العربية بمعانيها المذكورة في معاجم اللغة وفي مقدمتها "لسان العرب". وبالتالي فإذا كنا لم نعثر في المعاني الأصلية لكلمة "خلق" في اللغة العربية على ما يفيد أن جمعها ("أخلاق") يدل على الصفات والخصال التي تستحق النفس باتصافها بها المدح أو الذم، (وليس الهيأة التي تكون عليها النفس)، وإذا كنا لا نعثر قبل ترجمة الموروث اليوناني على استعمال لهذه الكلمة (أخلاق) بمعنى "العلم" الذي يبحث في هذه الصفات والخصال، الشيء الذي سيعبر عنه في مرحلة لاحقة بـ "صناعة الأخلاق"، فإننا نجد، بالمقابل، **أن كلمة "أدب" قد استعملت في هذا المعنى في العصر الأموي ذاته**.

يؤكد هذا ما ورد في نصوص عبد الحميد، كاتب مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية، فقد استعمل كلمة "أدب" بمعنى "الأخلاق"[19] كما استعملها ابن المقفع في هذا المعنى في كثير من نصوصه. ففي كليلة ودمنة: "حكي أن أربعة من العلماء ضمهم مجلس ملك، فقال لهم:

---

١٨ - القسب: تمر يابس صلب النوى.

١٩ - إحسان عباس: **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء**. دار الشروق، عمان- الأردن، ١٩٨٨ ص ٢١٧-٢٨١.

ليتكلم كل بكلام يكون **أصلا للأدب**: فقال أحدهم: أفضل خلة العِلم **السكوت**. وقال الثاني: إن من أنفع الأشياء للإنسان أن **يعرف قدر منزلته من عقله**. وقال الثالث: أنفع الأشياء للإنسان أن **لا يتكلم بما لا يعنيه**. قال الرابع: أرْوح الأمور للإنسان **التسليم للمقادير**"[٢٠]. وواضح أن المعنى المقصود بـ "الأدب" في عبارته "ما يكون أصلا للأدب" هو **الأخلاق**. والأهم من ذلك كله أن ابن المقفع ألف كتابين في الأخلاق جعل عنوانهما "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير". كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وهو يعني بالأدب ليس "الأخلاق" وحسب، بل أيضا الوسيلة التي بها يكون تقويم الأخلاق، أي "الفن" أو الصناعة التي تختص بذلك. وهذا ما يركز عليه أكثر. فالأدب عنده هو مجموع النقول والمرويات من الأخبار والحكم والأقوال المأثورة الداعية بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى التحلي بمكارم الأخلاق. ومن هنا تشبيهه "الأدب" **بالغذاء**: فالأدب كنصوص هو بالنسبة للعقل بمثابة الطعام للجسد. فالعقل "سليقة مكنونة في مغرزها من القلب لا قوة لها ولا حياة فيها ولا منفعة عندها حتى يعتملها الأدب الذي هو نماؤها وحياتها ولقاحها". ثم يضيف: "والأدب بالمنطق (الكلام) وكل المنطق بالتعلم. ليس حرف من حروف معجمه ولا اسم من أنواع أسمائه إلا وهو مروي متعلم مأخوذ من إمام سابق من كلام أو من كتاب"[٢١]. وأيضا: "ولسنا إلى ما يمسك بأرماقنا من المطعم والمشرب بأحوج منا إلى ما يُنبت عقولنا من الأدب الذي به تتفاوت العقول. وليس غذاء الطعام بأسرع في نبات الجسد من غذاء الأدب في نبات العقول"[٢٢].

وهكذا يجمع ابن المقفع تحت لفظ "الأدب" ثلاثة معان متكاملة: ١) **الأخلاق**، بمعنى **الصفات** الحميدة والسلوك المحمود الذي ينبئ بكون صاحبه يصدر في أفعاله بعد إعمال العقل. ٢) ما به تكتسب هذه الأخلاق وهو **النصوص** المروية أو المكتوبة التي تورث المتعامل معها معرفة بمكارم الأخلاق وبكيفية التحلي بها. ٣) **الفن** أو **العلم** الذي يضم هذه النصوص ويعرضها مبوبة منظمة (سنعود فيما بعد إلى تصوره لمهمة المؤلف في الأدب. وبالتالي لكيفية بناء "علم الأدب").

واللافت للنظر أن كلمة "أدب" استعملت في الترجمة العربية لـ "عهد أردشير". وقد أنجزت في العصر العباسي الأول. بمعنى "الأخلاق" أيضا[٢٣]. وإذا أضفنا إلى ذلك أن ابن المقفع قد

---

٢٠ – ابن المقفع. **كليلة ودمنة**. تحقيق محمد المرصفي. القاهرة ١٩١٢ ص٨٦.

٢١– ابن المقفع. **الأدب الصغير** . ضمن :المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. دار التوفيق بيروت. ١٩٧٨. ص٣٢.

٢٢ – نفسه ص ٣٧.

٢٣ – أردشير. **عهد أردشير**. تحقيق إحسان عباس. دار صادر بيروت ١٩٦٧ ص ٥٨–٦٠.

ترجم من الفارسية كلا من "الأدب الصغير" و"الأدب الكبير"[٢٤] —ترجمة حرفية أو بتصرف —لا فرق– وأن التهانوي استهل شرحه لكلمة "أدب". بوصفها مصطلحا. بما يلي: "الأدب بفتح الأول والدال المهملة **وهو بالفارسية: العلم والثقافة والرعاية والتعجب والطريقة المقبولة والصالحة ورعاية حد كل شيء**، كما في كشف اللغات"[٢٥]. جاز لنا أن نعتبر الموروث الفارسي المصدر الأول للكتابة الأخلاقية (أو صناعة أو علم الأخلاق) في الإسلام موضوع بحثنا. أما أن يكون لهذا الموروث علاقة ما بإطلاق اسم "الأدب" على هذا النوع من الفنون أو العلوم. وأما أن يكون معنى "الأدب" في اللغة العربية قد انتقل من معنى المأدبة (=غذاء الجسم) إلى معنى "العلم" الذي فيه "غذاء العقل" تحت تأثير الثقافة الفارسية. فهذا ما لا نستطيع الجزم به. وليس من اختصاصنا الخوض فيه. وكل ما نستطيع تأكيده هو أن كلمة "الأدب" في العصر الأموي قد تخصصت. ليس فقط للدلالة على المعنى الذي ركز عليه طه حسين، وقد خصه القدامى باسم "أدب اللسان"، بل تخصصت أيضا للدلالة على المعنى الذي أبرزه ابن المقفع، وقد خص بـ "أدب النفس".

والحق أن الجمع بين "اللسان" و"الجنان"، مقوم من مقومات الرؤية العربية للإنسان. فقد ورد في معلقة زهير بن أبي سلمى:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده　　　فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

وفي المعنى نفسه يقول المثل العربي: "المرء بأصغريه لسانه وجنانه". وإذا كان معنى "اللسان والجنان" ينصرف، في الأصل، إلى الفصاحة وجودة الرأي فإنه سرعان ما ارتبط بمفهوم الأدب. فصار الأدب صنفين: "أدب النفس" و"أدب اللسان".

يبرز صاحب "مصطلحات جامع العلوم" ما يمكن أن يعتبر "أساس العلاقة بين الأدبين، فيقول: "الأدب على ضربين: أدب النفس وأدب الدرس. والأول احتراز الأعضاء الظاهرة والباطنة من جميع ما يتعنت به. والثاني عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطابات في المناظرة خطابا باطنيا واستدلالا يقينيا"[٢٦]. فكأن ما يجمع بينهما هو اجتناب الخطأ في السلوك اللغوي والسلوك الأخلاقي. ويبرز هذا المعنى بصورة أوضح شارح "أدب الدنيا والدين" للماوردي إذ يقول:

٢٤- أبو الحسن العامري في كتابه: **الإعلام بمناقب الإسلام**. تحقيق أحمد عبد الحميد غراب. دار الكاتب العربي ١٩٦٧ القاهرة. يقول ص ١٥٩-١٦٠: "ولعمري إن للمجوس كتابا يعرف بـ"أبستا" وهو يأمر بمكارم الأخلاق ويوصي بها وقد أتى بمجامعها عبد الله بن المقفع في كتابه المعروف بـ"الأدب الكبير" وعلي بن عبيدة في كتابه الملقب بـ"المصون". إلا أنه مع تقدمه في ذلك غير لائق شيئا منه بالقرآن". ويقول ابن المقفع في مقدمة "الأدب الصغير": "وقد وضعت في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا". وهو لا يذكر هؤلاء الناس بالاسم، ولكن واضح أنه ينتقل من التراث الفارسي.

٢٥ – التهانوي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. نفس المعطيات السابقة. ص ١٢٧.

٢٦ – نكري: عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد. **جامع مصطلحات العلوم الملقب بـ "دستور العلماء"**. موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت.

"والأدب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ، فيعم القول والفعل والخلق. ويطلق على جملة من العلوم العربية لكونها باعثة على التأدب (...). فالأدب ملكة تعصم من قامت هي به عما يشينه. والأديب من له تلك الملكة. ولذلك قالوا: طريق الحق كلها آداب"[٢٧].

ويسهب أبو هلال العسكري في شرح مضمون "أدب اللسان" وفائدته وظروف الحاجة إليه، فيقول: : "ثم إني ما رأيت حاجة الشريف إلى شيء من أدب اللسان، بعد سلامته من اللحن، كحاجته إلى الشاهد والمثل والشذرة والكلمة السائرة، فإن ذلك يزيد المنطق تفخيما ويكسبه قبولا ويجعل له قدرا في النفوس وحلاوة في الصدور، ويدعو القلوب إلى وعيه، ويبعثها على حفظه ويأخذها باستعداده لأوقات المذاكرة. والاستظهار به أوان المجاولة في ميادين المجادلة والمصاولة في حلبات المقاولة. وإنما هو في الكلام كالتفصيل في العقد (أن يجعل بين كل لؤلؤة خرزة)، والتنوير في الروض، والتسهيم في البرد" (التخطيط)"[٢٨]. فـ"أدب اللسان" هنا لا يقل أهمية من أدب النفس في بناء شخصية الإنسان. شخصيته الاجتماعية خاصة. **إنه في آن واحد جمالية غذاء اللسان وجمالية إنتاجه هذا الغذاء.**

وفي مقابل هذا الوصل والربط بين أدب "أدب النفس" وأدب الدرس" هناك ميل قوي في التراث العربي الإسلامي إلى **الفصل والتمييز بين "علم الدين" و"علم الأدب"**. من ذلك ما يروى عن ابن عباس من أنه قال: "كفاك من علم الدين أن تعرف ما لا يسع جهله. وكفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد والمثل"[٢٩]. وفي هذا الإطار يميز التهانوي بين التعليم والتأديب فيقول: "والفرق بينه وبين التعليم أن التأديب يتعلق بالعادات، والتعليم يتعلق بالشرعيات، أي الأول عرفي والثاني شرعي. **والأول دنيوي، والثاني ديني**"[٣٠]. وعلى هذا الأساس يميز الماوردي بين "أدب الدين " و"أدب الدنيا": موضوع الأول: الفرائض. المحرمات، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. الطاعات والمعاصي الخ. وموضوع الثاني ما به صلاح الدنيا، وهو قسمان : أولهما ما ينتظم به أمور جملتها (تدبير المدينة. السياسة). والثاني ما يصلح به حال كل واحد من أهلها (أدب النفس، الأخلاق)[٣١].

ومما له دلالة خاصة في موضوعنا أن الماوردي الذي كان يفكر من منظور ينتمي في هذا المجال إلى الموروث الفارسي، كما سنبين لاحقا. قد استعمل هنا عبارة **"أدب الدنيا**

٢٧- خان زادة :أويس وفاء بن محمد الشهير . **منهاج اليقين: شرح كتاب أدب الدنيا والدين**. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٨٠. ص ٤.

٢٨ - أبو هلال العسكري : **"جمهرة الأمثال"** دار الجيل بيروت. ١٩٨٨. ص ٤.

٢٩- أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي: **العقد الفريد**. تحقيق محمد سعيد العريان. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة. د-ت . المجلد الأول. الجزء الثاني. ص ٦٦

٣٠ - التهانوي. نفس المعطيات السابقة. ص ١٢٨.

٣١- الماوردي: **أدب الدنيا والدين**. هذا وسنعود إلى هذا الكتاب وإلى الماوردي عموما في مرحلة لاحقة.

والدين" بينما استعمل من قبل **"أخلاق الذات"** و**"أخلاق الإرادة"**. وكأن الاصطلاح لا يقبل، أو لا يستحسن، العكس: "أخلاق الدنيا والدين" و"أدب الذات" و"أدب الإرادة"! فالأخلاق جمع خلق: هيأة للنفس. أما الأدب فمعارف وطرق لتقويم الخلق. ويظهر أن هذا التمييز ينتمي أصلا إلى الموروث الفارسي. والواقع أننا نستطيع أن نقرر أن إطلاق لفظ "الأخلاق" على العلم الذي موضوعه الفضائل والرذائل، ويشتمل على المعارف والطرق التي بها يمكن تقويم الأخلاق (أو تهذيبها)، لم يتم -أو على الأقل لم يستقر- إلا مع ترجمة الموروث اليوناني، وبالخصوص ترجمة كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو (ترجم بعنوان: "كتاب أرسطو في الأخلاق، وهو المسمى: نيقوماخيا")[٣٢]. يؤكد هذا قول مسكويه، الذي يفكر هو أيضا من منظور الموروث الفارسي: "فأما مراتب الناس في قبول هذا **الأدب الذي سميناه خلقا**.."[٣٣]. فكأن الاسم الأصل، هو **"الأدب"**، ثم جاءت تسميته "خلقا" فيما بعد. ويمكن قول الشيء نفسه في "السياسة" (أعني تدبير المدينة= الفلسفة السياسية) التي هي الجزء الثاني من "العلم المدني" (الجزء الأول هو الأخلاق). فلم ينتشر مصطلح "السياسة"، أعني هذا الجزء من العلم المدني، إلا بعد ترجمة جمهورية أفلاطون بعنوان "كتاب السياسة لأفلاطون"[٣٤]. وترجمة كتاب "السياسة في تدبير الرئاسة" المعروف بـ"سر الأسرار" والمنحول على أرسطو[٣٥]. أما قبل ذلك فكانت كلمة "أدب" هي السائدة. فـ "الأدب الكبير" عند ابن المقفع موضوعه يتطابق أو يكاد مع موضوع "السياسة". بينما موضوع "الأدب الصغير" يتطابق مع موضوع "صناعة الأخلاق".

وفي هذا الإطار يندرج التمييز بين "أدب السياسة" و"أدب الشريعة"، وهو التمييز الذي ينسبه الماوردي لـ"بعض الحكماء" الذي قال: "الأدب أدبان: أدب شريعة وأدب سياسة. فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمر الأرض". ولا يستبعد أن يكون الحكيم المعني هنا من الفرس. ومن هنا ما يعرف بـ **"الآداب السلطانية"** التي تعرف في الغرب بـ"مرايا الملوك" والتي دخلت الثقافة العربية من باب "الموروث الفارسي" خاصة، كما سنبين لاحقا.

وبكيفية عامة يمكن القول إن لفظ "الأدب" بقي يحمل دلالته المزدوجة، أدب اللسان وأدب النفس، إلى مرحلة متأخرة من عصور الثقافة العربية. وربما لم يتم الحسم في الدلالتين

---

٣٢ - أرسطو. **كتاب الأخلاق المعروف بنيقوماخيا** ترجمه حنين بن إسحق. حققه وقدم له . عبد الرحمان بدوي. وكالة المطبوعات . الكويت. ١٩٧٩.

٣٣- مسكويه. **تهذيب الأخلاق**. نفس المعطيات السابقة . ص ٣٤.

٣٤ - الغالب أن الأصل العربي للترجمة العربية القديمة مفقود.

٣٥ - عبد الرحمان بدوي "**الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**". ضمنه كتاب "**السياسة في تدبير الرئاسة**" المعروف بـ"**سر الأسرار**" ترجمة يوحنا البطريق. نشره مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٤. وسنعود إلى هذين الكتابين فيما بعد.

بتخصيص لفظ "أدب" لـ "أدب اللسان" فقط إلا في حدود القرن التاسع الهجري. ففي هذا القرن نجد صاحب "صبح الأعشى"[٣٦] يميز بشكل حاسم بين "**علوم الأدب**" وهي "علوم اللسان" (علوم اللغة والتصريف والنحو والمعاني والبيان والبديع والعروض..) وبين **العلوم العملية** ويعدها ثلاثة: علم السياسة، **علم الأخلاق**، علم تدبير المنزل. وهي العلوم التي يطلق عليها اسم "العلم المدني" في اصطلاح الفلاسفة.

والواقع أن لفظ "الأدب" الذي عرف دلالات مختلفة في القرنين الثالث والرابع الهجريين أخذ معناه يضيق شيئا فشيئا لينحصر في معنيين اصطلاحيين:

الأول هو امتداد للمعنى الذي أعطاه له المبرد في كتابه "**الكامل**" حين قال في مقدمته: "هذا كتاب ألفناه يجمع ضروبا من **الآداب**: ما بين كلام منثور، وشعر مرصوف، ومثل سائر، وموعظة بالغة، واختيار من خطبة شريفة ورسالة بليغة"[٣٧]. وهو المعنى الذي فصله ابن خلدون حينما تعرض لـ"**علم الأدب**" في الفصل الذي عقده في مقدمته لـ"علوم اللسان العربي" قال فيه: "هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها (أي ليس له موضوع، كالجسم مثلا بالنسبة للعلم الطبيعي، يدرس خصائصه وقوانينه). وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم" الخ.[٣٨]. وهذا هو أصل المعنى الذي يطلق عليه اصطلاح "الأدب" اليوم، والذي اتسع معناه ليشمل مختلف فنون "المنثور" من قصة ورواية الخ.

أما المعنى الاصطلاحي الآخر لكلمة "أدب" الذي مازال حيا إلى اليوم فهو يخص قواعد التعامل المطلوب مراعاتها في بعض المهن وبعض الشعائر الدينية مثل "آداب المناظرة" وهي "صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان كيفية المناظرة وشرائطها صيانة له عن الخبط في البحث وإلزاما للخصم وإفحامه"، و"أدب القاضي" وهو "التزامه لما ندب إليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل". وفي هذا المعنى آداب المهن الأخرى.

أما في اصطلاح الفقهاء فالأدب عندهم كالتكملة للسنة: ذلك أن "الواجب ما شرع لإكمال الفرض، والسنة لإكمال الواجب، والأدب لإكمال السنة". وعلى هذا الأساس تحدثوا في كتبهم عن آداب العبادات كالصلاة والصيام وعن آداب كثير من المعاملات وغيرها، ثم جمع المتأخرون منهم كل ذلك تحت عنوان "الآداب الشرعية". أما لفظ **أخلاق** فلا يتردد لديهم إلا بمعناه اللغوي. أما استعماله كاصطلاح مكان "الأدب" فهذا ما لم يحدث إلا في

٣٦- أحمد بن علي القلقشندي **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**. تحقيق محمد حسين شمس الدين. الجزء الأول. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧. ص٥٣٨-٥٤٣.

٣٧- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: "**الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف**" تحقيق زكي مبارك. مطبعة مصطفى الحلبي. القاهرة، ١٩٣٦ ج١ ص٣.

٣٨- عبد الرحمان ابن خلدون: **المقدمة**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. لجنة البيان العربي. القاهرة. ١٩٦٢. الجزء الرابع. ص ١٢٧٦

مرحلة متأخرة حينما بدأ الوعي لدى بعضهم بضرورة تشييد أخلاق إسلامية، تنافس أو تحتوي الأخلاق اليونانية أو تكون بديلا عنها وعن "الآداب" السلطانية والصوفية، سواء بسواء، كما سنرى لاحقاً.

يبقى بعد هذا أن نتعرف على "وضع" كل من "أدب" و"أخلاق" عند المتصوفة. يمكن القول مبدئيا إن المستعمل عندهم هو لفظ "أدب". فالقشيري في رسالته يعقد بابا باسم "باب الأدب" يورد فيه أقوالا للمتصوفة في "الأدب" و"حسن الأدب"، والأغلبية العظمى منهم تتجنب استعمال لفظ "خلق" و"أخلاق" و"حسن الخلق" الخ. أما أبو نصر الطوسي السراج وهو من أوائل المؤلفين في التصوف فقد ميز بين ثلاثة أنواع من الأدب فقال: "الناس في الأدب على ثلاث طبقات: أما **أهل الدنيا** فأكثر آدابهم في الفصاحة والبلاغة وحفظ العلوم وأسماء الملوك وأشعار العرب. وأما **أهل الدين** فأكثر آدابهم في رياضة النفوس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود وترك الشهوات. وأما **أهل الخصوصية** (=المتصوفة) فأكثر آدابهم في طهارة القلوب ومراعاة الأسرار والوفاء بالعهود وحفظ الوقت وقلة الالتفات إلى الخواطر وحسن الأدب في مقام الطلب وأوقات الحضور ومقامات القرب"[٣٩]. وواضح أن الأمر يتعلق هنا بـ"أخلاق" الصوفية مقابل العبادات عند الفقهاء، و"أدب اللسان" عند "الأدباء". وفي هذا الاتجاه سار الغزالي سواء في كتابه الذي حذا فيه حذو "الأخلاق اليونانية" حذو النعل بالنعل -كما يقولون- والذي جعل عنوانه "ميزان العمل"، معرضا إعراضا تاما عن استعمال لفظ "أخلاق"، مستعملا مكانه لفظ "العمل"، أو في كتابه الشهير "إحياء علوم الدين" الذي تبنى فيه هيكل الأخلاق اليونانية، كما سنبين في حينه، والذي سمى فيه "الأخلاق" بـ"علم المعاملة" (العلم العملي باصطلاح أرسطو) وذلك في مقابل "علم الكاشفة" (العلم النظري باصطلاح أرسطو أيضا).

وإذا انتقلنا الآن إلى ابن عربي الذي بلغ معه "الكلام" في التصوف أوجه فسنجده كغيره من المتصوفة يفضل استعمال لفظ "أدب" على لفظ "أخلاق"، وأكثر من ذلك يقدم لنا تصنيفا آخر لـ "الأدب". هو يسكت عن "أدب اللسان" و"أدب النفس" و"أدب السياسة" ليقدم تصنيفا متفرعا عن ثنائية شريعة/حقيقة التي تحكم التفكير الصوفي. يقول: "الأديب هو الجامع لمكارم الأخلاق، والعليم بسفاسفها لا يتصف بها بل هو جامع لمراتب العلوم محمودها ومذمومها، لأنه ما من شيء إلا والعلم به أولى من الجهل به عند كل عاقل. فالأدب جماع الخير، وهو ينقسم إلى أربعة أقسام في اصطلاح أهل الله (المتصوفة): القسم الأول **أدب الشريعة** وهو الأدب الإلهي الذي يتولى الله تعليمه بالوحي والإلهام. به أدّب نبيه (ص) وبه أدّبنا نبيه (ص).. قال رسول الله (ص) أدبني ربي فأحسن تأديبي. والقسم الثاني **أدب الخدمة** وهو ما اصطلحت عليه الملوك في خدمة خدمها. ومَلِكُ أهل الله هو الله، فقد شرع لنا

---

٣٩ - أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري. **الرسالة القشيرية في علم التصوف**. دار الكتاب العربي. بيروت. د.ت ص ١٢٨.

كيفية الأدب في خدمته، وهو معاملتنا إياه فيما يختص به دون معاملة خلقه. فهو خصوص في أدب الشريعة، لأن حكم الشريعة يتعلق بما هو حق لله وبما هو حق للخلق. والقسم الثالث **أدب الحق**، وهو أدب الحق مع الحق في اتباعه عند من يظهر عنده ويحكم به. فترجع إليه وتقبله ولا ترده ولا تحملك الأنفة، فإن كنت ذا كبر في السن أو المرتبة، وظهر الحق عند من هو أصغر منك سنا أو قدرا أو ظهر الحق عند معتوه، تأدبت معه وأخذته عنه واعترفت بفضله عليك فيه، فهذا هو الإنصاف... وهو جزء من آداب الشريعة. فإن أدب الشريعة هو الأم لجميع الأقسام. والقسم الرابع **أدب الحقيقة** وهو ترك الأدب بفنائك وردك ذلك كله إلى الله"[٤٠].

ولكي نفهم هذا التصنيف حق الفهم يجب أن ندمج القسمين الثاني والثالث في القسم الأول (وابن عربي ينص على أن أدب الخدمة خصوص في أدب الشريعة، وأدب الحق جزء من أدب الشريعة كذلك)، ومن هنا فالأدب في الحقيقة قسمان : أدب "الشريعة" وأدب "الحقيقة". والشريعة والحقيقة في "أدب المتصوفة" ميدانان متقابلان: الشريعة تؤخذ من الواسطة (الرسول)، أما الحقيقة فتؤخذ بـ"الكشف" عندما يصل المتصوف درجة الفناء. الشريعة أدب، والحقيقة "**ترك الأدب**" بالفناء في الله، كما سنفصل لاحقا.

***

بعد هذه الجولة السريعة التي قمنا بها في المراجع الأساسية، التي نعتبرها تمثل الموروثات الخمسة، والتي تعرفنا خلالها على الكيفية التي يتحدد بها داخل كل موروث كل من مفهوم "أخلاق" ومفهوم "أدب"، نعود فنبرز النقاط التالية :

١- يلاحظ أن لفظ "أخلاق" لا يستعمل في الموروث الفارسي كاسم لمجموعة المعارف التي يطلق عليها في الموروثات الأخرى مصطلح "علم الأخلاق"، أو ما في معنى هذه العبارة. والكلمة المستعملة في هذا الميدان هي "أدب". وإذا وردت كلمة أخلاق فالغالب أنها ترد في معناها اللغوي.

٢- ومثل الموروث الفارسي في ذلك الموروث الصوفي: فالشائع فيه هو لفظ "أدب" (أدب الصحبة :صحبة الأنداد والأقران؛ صحبة الشيخ، صحبة الله... لكل منها آداب خاصة، هي "آداب السلوك"، أدب الخدمة، أدب الحق الخ). وقد يرد لفظ "أخلاق" ولكن في معناه اللغوي في الغالب.

٣- وبالمقابل لا يرد لفظ "أدب" بمعنى "أخلاق" أو "علم الأخلاق"، في الموروث اليوناني. إلا نادرا جدا. وإذا ورد في بعض الترجمات فالمقصود به "الأخلاق" بالمعنى اليوناني. وعلى العموم فالشائع في الترجمة العربية للنصوص اليونانية، هو "الأخلاق" و"صناعة الأخلاق".

---

٤٠ - محيي الدين ابن عربي. **الفتوحات المكية**. دار صادر. بيروت. د-ت. ج٢ ص ٢٨٥.

٤- أما الشائع في الموروث العربي "الخالص" هو لفظ "أدب" مع التمييز بين "أدب اللسان" وهو الأصل و"أدب النفس" كنتيجة: الأول بمثابة غذاء للعقل، والثاني كمفعول هذا الغذاء.

٥- تردد الموروث الإسلامي "الخالص" بين اللفظين مع نوع من التخصص: يرد لفظ "أدب" عندما يتعلق الأمر بـ"الآداب الشرعية" (آداب الوضوء، آداب الصلاة، آداب الصدقة، آداب تلاوة القرآن الخ)، بينما يرد لفظ "أخلاق" عندما يتعلق الأمر بالمحمود (والمذموم) من السلوك الفردي والجماعي.

إلام يرجع هذا الاختلاف؟

بخصوص اختصاص الموروث الفارسي بلفظ "أدب" والموروث اليوناني بلفظ "أخلاق" يمكن القول إن ذلك راجع في جزء كبير منه إلى الترجمة. لقد سبقت الإشارة إلى رواج كلمة "أدب" في النصوص المترجمة عن الفارسية في وقت مبكر مثل كليلة ودمنة، كما أبرزنا كون التهانوي استهل شرحه لكلمة "أدب" بالقول: "الأدب... هو بالفارسية العلم والثقافة والرعاية والتعجب والطريقة المقبولة والصالحة ورعاية حد كل شيء"[41]. ويمكن أن نضيف إلى ذلك ما ورد في "زهرة الآداب" على لسان الوزير الحسن بن الفضل المتوفى سنة ٢٧٦ هـ. قال: " الآداب عشرة: ثلاثة شهرجانية، وثلاثة أنوشروانية، وثلاثة عربية، وواحدة أربت عليهن. فأما الشهرجانية فضرب العود ولعب الشطرنج ولعب الصولج، وأما الأنوشروانية فالطب والهندسة والفروسية، وأما العربية فالشعر والنسب وأيام الناس. وأما الواحدة التي أربت عليهن فمقطعات الحديث والسمر وما يتلقاه الناس بينهم في المجالس"[42]. فضرب العود ولعب الشطرنج ولعب الصولج فنون فارسية محض. أما الطب والهندسة والفروسية فقد اهتم بها أنو شروان (مدرسة جنديسابور). مثلما أن الشعر والنسب وأيام الناس فنون عربية. وإذن فليس من المستبعد أن يكون هذا المعنى الاصطلاحي لكلمة أدب، الذي راج منذ العصر الأموي، سواء منه ما يتعلق باللسان أو ما يتعلق بالنفس، إنما يجد أصله وفصله في الفارسية.

أما لفظ "أخلاق" الذي اختص به الموروث اليوناني فهو ترجمة لكلمة إيتيك Ethic اليونانية، وقد ترجمت إلى اللاتينية بـ مورل Moral . والكلمتان تدلان في أصل معناهما على شيء واحد هو: العادات الأخلاقية. وهذا يتوافق تماما مع المعنى اللغوي لكلمة "أخلاق" في اللغة العربية.

هذا بينما أن كلمة "أدب" لا تدل، من قريب أو بعيد، على "العادة" أو الغريزة أو "السجية". بل تقال على ما يكون موضوع تعليم أو تدريب أو معاناة أو نتيجة له. ومنه فعل "أدّب"، ومؤدِّب ومؤدب، وتأديب. وقد سبقت الإشارة إلى أن "المؤدِب" في العصر الأموي كان

---

٤١ – التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، نفس المعطيات السابقة ص ١٢٧.

٤٢ – الحصري، **زهرة الآداب** ج١ ص ١٤٢.

معناه: المعلم. أما لفظ "أخلاق" فهو لا يدل على ما يتعلم ويعلم بل يدل على ما يرجع إلى الفطرة أو العادة، أو الاكتساب بتقوية خلق كامن أو ضعيف أو إضعاف خلق مسيطر. هل نذهب إلى أبعد من هذا فنتساءل: هل يعكس اختصاص الموروث الفارسي بـ "الأدب" بمعانيه التي ذكرنا واختصاص الموروث اليوناني بـ "أخلاق" بمضمونه السابق الذكر، رؤية معينة للأخلاق والقيم؟

سؤال سابق لأوانه.

أما اختصاص الموروث الصوفي بـ "أدب"فلأن السلوك الصوفي هو أقرب في مضمونه إلى "الأدب" منه إلى "الأخلاق". ذلك أنه سلوك قوامه الترويض فهو من جنس التعليم والتعلم وليس من جنس العادة و"الخلق". وكذلك الشأن بالنسبة للموروث العربي حيث ينصرف المعنى إلى "أدب اللسان" وما يأتي كثمرة له، وكله تعلم وتدريب الخ. والشيء نفسه يصدق على الموروث الإسلامي حين يتعلق الأمر بـ "الآداب الشرعية" فهي قائمة هي الأخرى على الإرادة والتعليم والتعلم.

كيف نقوّم هذا الاختلاف في الاستعمال والتعامل مع هذين المصطلحين: أدب، أخلاق؟

لنقل باختصار: إن اختصاص ثقافة ما بلفظ يدل على مضمون يعبر عنه في ثقافة أخرى، تعبير مطابقة أو موافقة، بلفظ آخر مشتق من مادة غير تلك التي تقابلها في الثقافة الأولى، معناه أن كلا من اللفظين يدخل بصورة ما في جانب الخصوصية الثقافية. وبالتالي فهو عنصر فاعل في نظام القيم الخاص بكل ثقافة. معنى ذلك أن لفظ "أدب"، بمضمونه في الثقافة الفارسية، عنصر في نظام القيم الخاص بهذه الثقافة، وهو في الثقافة العربية يمثل نظام القيم هذا، تماما مثلما أن لفظ "أخلاق" –عندما يراد به ما يكون موضوعا لعلم أو "صناعة"– هو عنصر في **نظام القيم** المنحدر إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني.

وإذن فاختيار هذا اللفظ أو ذاك ينطوي –شعوريا أو لاشعوريا– على نحو من "الاستلاب" أو الانتماء غير الواعي أو التحيز غير المقصود لنظام قيم "ضد" آخر، لثقافة "ضد" أخرى. وسنرى كيف أن الحرب بين الفرس والروم قد امتدت طويلا على ساحة الثقافة العربية وفي مجال القيم خاصة. لنقتصر هنا على القول إن من مظاهرها أن أنصار الموروث الفارسي يستعملون لفظ "أدب" بينما يستعمل خصومهم أنصار الموروث اليوناني لفظ "أخلاق". لنضف إلى ذلك أن التداخل بين الموروث الفارسي والموروث العربي الخالص كان واقعة أساسية ولذلك شاعت كلمة "أدب" في الموروث العربي وتعددت معانيها. أما العلاقة بين الموروث الإسلامي والموروث اليوناني فقد كانت علاقة احتواء: أي منهما يحتوي الآخر، وفي علاقة الاحتواء هذه استعملت كلمة "أخلاق"، بينما غيبت كلمة "أدب"! وإذن **فالكلمتان قد أصبحتا قيمتين في ذاتهما: قيمتين متصادمتين**، ولو في خفاء، لكون الواحدة منهما تنتمي إلى نظام في القيم منافس بل خصم للنظام الذي تنتمي إليه الأخرى.

وبعد فلقد أكثرنا من استعمال عبارة "**نظام القيم**" دون أن نحدد معناها غير ذلك التحديد الأولي الذي أدرجناه في المدخل؟ ولكن هل يمكن تجنب استعمال المفاهيم الرائجة قبل تحديد معناها؟ إننا إذن سنتوقف عن الكلام، لأن كل مفهوم يحتاج في تعريفه إلى مفهوم أو مفاهيم أخرى.

ومهما يكن من أمر فأنا أعتقد أننا الآن في وضع أفضل يمكننا من تحديد ما نقصده بـ "القيم" و"نظام القيم". لنبدأ أولا بالتعرف على دلالة هذه الكلمة في اللغة العربية، مادامت مادتها أصيلة فيها. ورد في لسان العرب ما يلي : "القيمة: واحدة القيم. وأصله الواو (=قِوَم) لأنه يقوم مقام الشيء. والقيمة ثمن الشيء بالتقويم. تقول تقاوموه فيما بينهم". ومن الكلمات المشتقة من مادة (ق.و.م) يورد ما يلي: القِوام: العدل "وكان بين ذلك قواما"[٤٣] استقامة. قوام الأمر نظامه وعماده. الدين القيِّم: أي المستقيم الذي لا زيغ فيه ولا ميل عن الحق. والقيِّم: السيد وسائس الأمر. القيوم والقيام : المدبر. من أسماء الله الحسنى. القيوم القائم على كل شيء. والقِوام من العيش ما يقيمك، وقوام العيش عماده، وقوام كل شيء ما استقام به". وهكذا نلاحظ أن مادة (ق.و.م) تحيل إلى معنيين : ثمن الشيء أو سعره من جهة، والاستقامة والعدل والحق الخ، من جهة أخرى. والمعنيان مرتبطان أحدهما بالآخر. لأن ثمن الشيء هو ما يساويه، وهو معادله وحقه" (ما يجب له، نصيبه).

أما في الاصطلاح فنقرأ في "كشاف اصطلاحات العلوم والفنون" في مادة "قيمة" ما يلي: "القيمة بالكسر هي، **شرعا**، ما يدخل تحت تقويم مقوم". ونقرأ في مادة "ثمن" في المرجع نفسه، ما يلي : "الفرق بين القيمة والثمن : القيمة ما قوم به مقوم. والثمن قد يكون مساويا للقيمة وقد يكون زائدا عليه وقد يكون ناقصا". "والحاصل أن ما يقدره العاقدان (البائع والمشتري) بكونه عوضا للبيع في عقد البيع يسمى ثمنا، وما قدره أهل السوق وقررود بينهم وروجوه في معاملاتهم يسمى قيمة". وإذن **فثمن الشيء** يحدده البائع والمشتري، وهو موضوع للمزايدة، ويتحكم فيه قانون العرض والطلب، وقد لا يعكس القيمة الحقيقية للشيء. أما **القيمة** فهي المساوي الحقيقي للشيء، ويحددها أهل السوق. ومن هنا يمكن القول: الثمن فردي (فلان قبض الثمن) أما القيمة فهي اجتماعية (قيمة الشيء هي كذا. ومنه نستطيع القول مثلا : فلان يحترم أو لا يحترم قيم الأشياء، أو القيم، باختصار). وهكذا نستطيع أن ندعي أن لفظ "قيم" له علاقة بالمُثُل الأخلاقية والاجتماعية، ما دامت قيم الأشياء مستقلة عن إرادة الأفراد ومساوماتهم وبالتالي ثابتة أو شبه ثابتة. ومع ذلك فهذه النقلة من المعنى التجاري الاقتصادي للفظ "القيم" إلى المعنى الأخلاقي لا يبدو لنا أنها تمت داخل المجال التداولي

---

٤٣ - نص الآية : "والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما"(الفرقان ٦٧).

العربي، بل ربما نقلت هذه "النقلة" من خلال الترجمة من اللغات الأجنبية الحديثة التي تم فيها بالفعل الارتفاع بمعنى "القيم" من معناها الاقتصادي إلى المعنى الأخلاقي فأصبحت ترادف "الفضائل" قبل أن تحل محلها.

والحق أن مفهوم "القيمة" ونظام القيم"، كما نستعملهما اليوم، حديثان حتى في اللغات الأوروبية المعاصرة، كما أشرنا إلى ذلك في مدخل هذا الفصل. ففي اللغة الفرنسية تدل الكلمة valeur في أصل استعمالها اللاتيني على معنى : "شجاع في القتال"، وهي مشتقة من valere valor. ثم تطور معناها لتدل على ما يساويه الشيء أو الشخص، ثم على ثمن الشيء، ثم على التقدير المعنوي الذي يستحقه ويحظى به الشيء بناء على قربه أو بعده من النموذج المثالي لذلك الشيء. وبهذا المعنى نتحدث عن قيمة لوحة فنية. واستعملت الكلمة في الميدان الاقتصادي للدلالة على الخاصية التي للشيء والتي بها يكون ملبيا للحاجة البشرية (القيمة الاقتصادية) كالبترول كمادة أولية، وعلى الخاصية التي تجعل الشيء يشبع الحاجة كالخبز، (القيمة الاستعمالية)، ثم على مكانته كعنصر في تبادل السلع (القيمة التبادلية). أما القيمة المجردة أو الحقيقية فهي تؤول إلى المنفعة التي يحققها الشيء.

أما استعمال هذه الكلمة في مجال الأخلاق بمعنى الحق والجميل والخير —وهذه هي **القيمة الأخلاقية**– فلم يظهر في اللغة الفرنسية إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. والقيمة الأخلاقية بهذا المعنى حكم شخصي يتطابق بدرجة ما مع يراه المجتمع خيرا بإطلاق، وهو القيم المثالية التي تستعمل كمعايير لأحكام القيمة وتوجه النشاط الأخلاقي.

ومن هنا صارت الكلمة تستعمل في صيغة الجمع غالبا، لأنه ليست هناك قيمة واحدة مفردة، في الميدان الاجتماعي والجمالي والأخلاقي، بل مجموعة من القيم تشكل سلما –**سلم القيم** Echelle des valeurs– ترتب فيه القيم في الضمير الفردي والجماعي من أقواها إلى أضعفها، ومن ثم يغدو هذا السلم مرجعا للحكم على الشيء وتقويم السلوك.

ولما كان هذا "السلم"، سلم القيم أو نظامها، إنما يتشكل من خلال التجربة الاجتماعية للجماعات والأمم كان "**نظام القيم لمجتمع ما يعكس بنيته**"، كما قال سارتر. والعكس صحيح أيضا. فسلم القيم (أو نظام القيم) ليس من صنع الفرد بل ينشأ في المجتمع ومن المجتمع ككل. أجل، قد يكون لنوع معين من الأفراد دور فيه، كالأنبياء والمصلحين والمفكرين والأبطال والزعماء الخ. ولكن هؤلاء يتكلمون ويحددون القيم باسم المجتمع أو (الله) وقد يعبرون عن طموحات الأجيال المتعاقبة إلى العدل والحق والخير الخ. الشيء الذي يشكل جزءا أساسيا من المخزون الأخلاقي للمجتمع ككل.

وفي هذا الصدد يقول اندريه بريدو : "القيم مصدرها الأحكام الشخصية أولا. أحكام القيمة التي يصدرها الشخص على الأشياء بناء على حاجته إليها أو منفعتها أو ما تلبيه لديه من ميولات ورغبات الخ. وشيئا فشيئا تتموضع القيم مع الحياة الاجتماعية لتتعمم وتصبح ذات طابع اجتماعي، تنتقل من المجال السيكولوجي إلى المجال الاجتماعي. ومن هنا الدور

المهم الذي يقوم به المجتمع في تحديد القيم وترتيبها. ففي كل مجتمع نجد سلما من القيم مرتبا. **هذه القيم تأخذ طبيعة الظاهرة الاجتماعية فتصبح مفروضة علينا**، بوصفها **توجد خارجنا فتعدل من رغباتنا بدل أن تكون صادرة عنها**. إن دور المجتمع في إنشاء القيم دور كبير ما في ذلك شك. فبدون المجتمع لا يمكن للقيم أن تتكتل لتصبح نظاما يفرض نفسه على أعضاء المجتمع. ومع ذلك فليس المجتمع وحده يصنع القيم. إن المجتمع لا يقوم مقام الطبيعة ولا مقام العقل. فطبيعة الإنسان ميوله وغرائزه الخ، لها دور في تكوين القيم. ولا يمكن أن يعوض المجتمع العقل فدور العقل دور نقدي يطال المجتمع والقيم معا".

وبناء على ذلك يحدد بريدو الخصائص الأساسية للقيم في اثنتين: **الغائية**، بمعنى أنها تطلب كغاية لذاتها، **والقابلية للمقارنة** بحيث يكون في الإمكان مقارنة القيم حسب الأهمية وترتيبها في **سلم**. ومن هنا يمكن التمييز بين: القيم الوهمية التي يصنعها خيالنا، والقيم الاصطناعية كتلك التي تخلقها الموضة والتقاليد والندرة الخ، والقيم المادية الضرورية لحياة الإنسان. ثم القيم الجمالية، والقيم الفكرية. كل ذلك إلى جانب القيم الأخلاقية. وهذه، أعني **القيم الأخلاقية**، تعلو على جميع القيم الأخرى لأنها لا تتوقف على أي منها. وهي قيم مطلقة لكونها لا يمكن لأي أحد أن يتجاهلها أو يتجاوزها، وهي تستجيب لطامح الإنسانية. وجميع القيم الأخرى تقع تحتها. فما الذي يعلو على العدل؟ والخير؟ والعفو"؟[٤٤]

لنقل باختصار: إن **نظام القيم** ليس مجرد خصال حميدة، أو غير حميدة، يتصف بها الفرد فتكون خلقا له. بل هو بالدرجة الأولى **معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي ومحددات لرؤية العالم واستشراف المطلق**.

* *

وهكذا فمضامين الألفاظ التي يعبر بها عن "الأخلاق" في هذه الثقافة أو تلك، على مستوى الحسن والقبح والخير والشر، إنما تتحدد بناء على **نظام القيم** السائد في الثقافة المعنية. وإذن فالتعدد والاختلاف الذين أبرزناهما في الصفحات الماضية، في معاني كلمتي "**أخلاق**" و"**أدب**" في الثقافة العربية، ظاهرة حضارية تجد مرجعيتها، أساسا، في تعدد واختلاف نظم القيم التي عرفتها الساحة الثقافية العربية بسبب التداخل بل الصراع بين موروثات ثقافية متعددة تواجدت، بهذه الصورة أو تلك، على الساحة العربية منذ الفتوحات الإسلامية، وأيضا بسبب الاحتكاك الحضاري بالتجارة وغيرها.

من أجل ذلك كان من الضروري التعرف أولا على أسباب حضور هذه الموروثات الثقافية في الساحة العربية وعلى كيفيات حضورها وأنواع الصراع والاحتكاك والتداخل التي عرفتها. إنه "الفرش" الضروري للعمل الذي نطمح إلى الاضطلاع به في هذا الكتاب: كتابة تاريخ لم يكتب بعد! تاريخ الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية.

فلنبدأ من البداية إذن.

---

٤٤ – André Briboux ; Morale ; Librairie Hahette .1945 p. 124-133.

الفصل الثانـــي

في البدء كانت أزمة القيم!

-١-

مـن أين نبدأ في هذا العمل الذي أردناه أن يكون "دراسة **تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية**"، وفي ذات الوقت تأريخا للفكر الأخلاقي العربي؟

الحـق أن مسألة البداية، بالنسبة لبحثنا مسـألة مضاعفة. فهي تطرح نفسـها علينا على مسـتوى الـرؤية، مـن خـلال السـؤال السـابق، وأيضـا عـلى مستوى المنهج بنفس المعنى الذي واجهتنا به في مستهل دراستنا لـ "تكوين العقل العربي".

وهـنا نؤكـد مـرة أخـرى أن تحديد البداية تمليها على الباحث اعتبارات تتعلق أساسا بـتحديد موضـوع الـبحث. و"التحديد" يعنى أول ما يعني "رسم الحدود". وعندما يتعلق الأمر بموضـوع له علاقـة بالتاريخ، أي بالزمن، فإن أهم "الحدود" هما حد البداية وحد النهاية. والحدان متكاملان متداخلان بمعنى أن الواحد منهما يساهم في "تحديد" الآخر.

وهكـذا فـإذا نحـن حصرنا بحثنا في مجال "الثقافة العالمة"وحدها --ونحن نتحدث عن الـثقافة العربية الإسلامية- فإننا سنكون مضطرين إلى اختيار "**عصر التدوين**" كبداية ومنطلق. لأن "العـلم" بمعـنى البحث المنهجي الذي يقوم على التبويب والتصنيف والتحليل والاستنتاج الخ، إنمـا بـدأ في الـثقافة العـربية في هـذا العصر. ولذلك سمي بهذا الاسـم : التدوين، ومعناه الانـتقال مـن الثقافة الشـفوية إلى الثقافة المكتوبة. وهكذا فسواء تعلق الأمر بالموروث الفارسي أو بـالموروث اليونـاني أو بـالموروث الصـوفي أو بمـا دعونـاه المـوروث العربي "الخالص" والموروث الإسـلامي "الخـالص" فـإن مصـادرنا ستكون قطعا تلك التي كتبت أو ترجمت في هذا العصر، وامـتداداته إلى مـا قـبل ومـا بعد. فإذا حددنا البداية "الرسمية" لعصر التدوين بسنة ١٤٠ هـ، السـنة الـتي بدأ فيها تدوين الحديث الذي كان "أول" ما دُوِّن، فإن امتداده إلى "ما قبل"، قد لا يـتجاوز أربعـين سـنة. أمـا إلى "مـا بعـد" فيمكن الوقوف به عند "النقطة" التي بلغت فيها

العلوم في الثقافة العربية أوجها وبدأ الاجترار، ثم الجمود على التقليد؛ وهي نقطة تتحرك من القرن الخامس إلى الثامن الهجري، حسب خط تطور كل علم على حدة.

وواضح أن البداية التي تهمنا هنا تخص بداية **الكتابة في الأخلاق**. بداية **تدوين الكلام في القيم**. أما الكلام عن الأخلاق والقيم، أما ممارسة الحكم الأخلاقي القيمي، أما الارتباط بهذا الخلق أو ذاك، بهذه القيم أو تلك. فذلك كله مما لا يمكن تحديد بداية له في أي مجتمع بشري. ذاك أن القيم والأخلاق جزء أساسي من النسيج الاجتماعي نفسه. في كل عصر وفي كل مكان. إن الأخلاق والقيم مثلهما مثل اللغة: الناس يتكلمون اللغة. إشارات ورموزا وعبارات ينطقون بها ويرسمونها الخ وهذا شيء، ولكن "الكلام في اللغة"، بوضع قواعد لها وبيان خصائصها الخ، شيء آخر. وكذلك الأخلاق والقيم: يمارسها الناس في كل وقت، وهذا شيء، غير أن "الكلام" فيها والتنظير لممارستها شيء آخر.

هذه بديهيات! ولكننا كثيرا ما نكون مضطرين إلى الكلام في البديهيات، بل إلى إعادة الكلام فيها[1]. فعلا، نحن مضطرون إلى إعادة الكلام في مسألة البداية لأن القضايا التي تطرحها هذه المسألة في مجال الأخلاق والقيم لا تقل أهمية عن تلك التي طرحت نفسها علينا في مجال "المعرفة"، أعني حقل الإبيستيمولوجيا. لقد ظهرت العلوم العربية وعلوم الأوائل، أو العلوم العقلية والنقلية، أو لنقل علوم البيان والعرفان والبرهان. ظهرت جميعها في عصر التدوين كـ "علوم". وهذا واقع تاريخي لا جدال فيه. أما لماذا قامت هذه العلوم في الثقافة العربية في ذلك الوقت فهذا ما يكفي في تبريره إبراز الحاجة إليها وتوافر إمكانيات تدشين القول فيها: الحاجة إلى حفظ القرآن من اللحن –مثلا– هي التي يبرر بها ظهور النحو، والحاجة إلى جعل الحكم الشرعي الإسلامي يستجيب للتطور ولتغطية المستجدات الخ. هي التي كانت وراء نشأة الفقه، والحاجة إلى فهم القرآن وتفهيمه هي التي كانت وراء علم التفسير، والحاجة إلى توظيف "العرفان" في السياسة ضد الدولة –مثلا– هي التي كانت وراء نقل علوم العرفان إلى العربية، والحاجة إلى مقاومة هذا السلاح العرفاني الباطني من طرف الدولة هي التي كانت وراء ترجمة علم المنطق وعلوم البرهان الخ[2].

هذه التبريرات تكفي، ولو أنها قابلة للمناقشة. وسواء أخذنا بها كحقائق تاريخية أو كمجرد فرضيات قابلة للتعديل، فإن تأثيرها في فهمنا لنشأة تلك العلوم ولمسار تطورها يبقى تأثيرا محدودا جدا عند البحث الإبيستيمولوجي في هذه العلوم. وذلك إلى درجة يمكن معها السكوت عن مسألة "ما يبرر ظهور" هذا العلم أو ذاك، في هذا الثقافة أو تلك، دون أن يؤثر ذلك كبير تأثير في الكيان الإبيستيمولوجي للعلم، وبالتالي في تحليل أو نقد العقل الذي ينتجه أو يمارسه نوعا من الممارسة. وهذا في الحقيقة ما فعلناه في مشروعنا هذا: لقد عرضنا لتكوين

---

١ – انظر: **تكون العقل العربي**. الفصل الثالث: "عصر التدوين : الإطار المرجعي للعقل العربي".

٢ – لقد شرحنا ذلك كله بتفصيل في الجزء الأول من هذا الكتاب: تكوين العقل العربي.

العقل العربي من خلال هذه العلوم وحللنا بنيته من خلال تحليل شكل حضور هذه العلوم في الثقافة العربية. أما العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية العامة التي كانت وراء قيام هذه العلوم أو نقلها من ثقافة أخرى فذلك ما لا يتوقف عليه التحليل البنيوي الإيبستيمولوجي لحقول المعرفة.

أما هنا، في **مجال الأخلاق والقيم**، فالأمر يختلف. ذلك أن "الكلام" في القيم والأخلاق ليس كـ "الكلام" في النحو مثلا. الكلام في النحو وفي سائر العلوم التي تتخذ موضوعا لها أشياء "موضوعية" (=تنتمي إلى ما نعتبره موضوعا خارجا عن ذواتنا وليس جزءا منها)، "كلام" قوامه أحكام موضوعية، تخص الموضوع كما هو، بقطع النظر عن رغبة الباحث أو ميوله أو القيم التي يؤمن بها. أما الكلام في القيم والأخلاق، وهي جزء من الذات، فقوامه أحكام قيمة. أحكام تستمد من الأخلاق والقيم نفسها. فأنت تحكم على الشيء بأنه خير بناء على مفهومك للخير. وأكثر من ذلك فأنت قد تقبل أن يناقشك غيرك في حكمك على ذلك الشيء وقد تتراجع عنه، ولكنك لا تقبل التنازل عن مفهومك للخير. هذا في الأحوال العادية. أما إذا اضطررت **لاستيراد مفهوم غيرك** للخير لتحكم به على أشياء تخصك، فهذا ما يقع **خارج** الأحوال العادية تماما.

وهذا بعينه ما حدث في الثقافة العربية! ذلك لأنه من "الأمور العادية" تماما أن تلجأ هذه الثقافة إلى نظام القيم الخاص بموروثها "الخالص"، العربي والإسلامي، تستمد منه الأحكام وتشيد على أساسه رؤيتها للكون والإنسان. ولكن أن تضطر هذه الثقافة في لحظة من اللحظات إلى الاعتماد –جزئيا أو كليا– على نظام في القيم خاص بموروث آخر، فارسي، أو يوناني، أو غنوصي صوفي– فهذا ما يقع خارج "الأمور العادية". صحيح أن هناك دوما عبر العصور ما نعبر عنه بتداخل الحضارات وتلاقحها، وتأثير قيم بعضها في بعض. ولكن فرق كبير بين "**التداخل**" الذي يعني الأخذ والعطاء والذي يحصل بفعل التطور، خارج إرادة الناس وقرارهم، وبين "**الإدخال**" الذي هو عملية إرادية تتوخى السرعة وتتطلب نوعا من القدرة والقوة! وتبرز أهمية هذه المسألة وحدّتُها إذا عرفنا أن محاولات تشييد نظام في القيم (وبعبارة أبسط : عِلْما للأخلاق) خاص بكل من الموروثين، العربي والإسلامي، إنما بدأت بعد أن تغلغلت في الثقافة العربية الإسلامية نظم القيم الخاصة بالموروثات الأخرى الوافدة: الفارسي واليوناني والصوفي. وهكذا فإذا كنا نستطيع ربط بداية فعل نُظُم القيم الخاصة بهذه الموروثات الثلاثة --فعلها في الثقافة العربية– ببداية نقل هذه الموروثات وترجمتها إلى لغة الضاد، فإن بداية التأليف –والتالي التفكير والكلام– في نظام القيم الخاصة بالموروث العربي "الخالص" وكذا الخاصة بالموروث الإسلامي "الخالص"، قد جاءت متأخرة جدا. لقد بدأت كنوع من **رد الفعل** على هيمنة نظم القيم الوافدة على الساحة العربية الإسلامية (الفارسية منها واليونانية والصوفية)، ولم تتجاوز مرحلة رد الفعل هذه إلى مرحلة العمل الأصيل إلا بعد

قرون! وهذه مسألة ستكون موضوع تحليل وشرح في الفصول القادمة. أما الآن فعلينا أن نشرح أية **بداية** سيكون علينا الانطلاق منها هنا.

والواقع أن مسألة البداية، بالنسبة لموضوع بحثنا هنا لها خصوصية مضاعفة.

– فمن جهة سيكون علينا أن نحدد من أين سنبدأ في بحثنا: هل سنبدأ بالموروث العربي "الخالص" لنتبعه بالموروث الإسلامي "الخالص" ثم بالموروثات الوافدة: الفارسي واليوناني والصوفي؟ (وهذا هو الترتيب الذي اعتمدناه في عملية الاستكشاف التي قمنا بها أول الأمر لأنه ترتيب "تاريخي" "طبيعي"). أم أننا سننطلق من بداية أخرى ونتبع ترتيبا آخر؟ وبخصوص هذه المسألة نبادر فنقول: لقد قادنا البحث إلى النتيجة التالية، وهي أن الترتيب الذي يستجيب لواقع الأمور كما جرت فعلا هو التالي: الموروث الفارسي أولا، ثم اليوناني، ثم الصوفي، ثم العربي"الخالص" ثم الإسلامي "الخالص". أما تبرير هذا الترتيب فذلك ما يدخل في الكلام عن كل واحد من هذه الموروثات.

– ومن جهة أخرى سيكون علينا أن نبدأ بشرح الظروف التي كانت وراء "دخول" نظم في القيم أجنبية إلى الفكر العربي قبل أن يعي ضرورة "كتابة" نظام في القيم خاص به. وبما أن أول نظام في القيم أجنبي دخل الثقافة العربية هو ذلك الخاص بالموروث الفارسي فسيكون علينا أن نبدأ بشرح الظروف التي ألجأت الفكر العربي الإسلامي إلى هذا الأمر. علما بأن اللجوء إلى شيء ما هو دوما نتيجة الحاجة إلى ذلك الشيء، لا بل الوعي بالحاجة إليه.

والوعي بالحاجة إلى الاستعانة بقيم أجنبية، ولو في لباس محلي، لا يمكن تصوره إلا في ظروف يكون فيها نظام القيم الخاص بمن يشعر بتلك الحاجة يعاني من أزمة أو ما يشبه أزمة. وكما قلنا، في عبارة سابقة، فإذا وجدت نفسك مضطرا لاستيراد مفهوم غيرك للخير لتحكم به على أشياء تخصك، فهذا ما يقع خارج الأحوال العادية تماما. فعلا، لا يمكن تبرير ما تم من "استيراد" نظام القيم الخاص بالموروث الفارسي –وهو أول ما تم اللجوء إليه كما قلنا– إلا بكون الساحة العربية الإسلامية كانت تعيش فعلا أحوالا "غير عادية". لنسم هذه الأحوال باسم ينتمي إلى مجال بحثنا ولنقل : كانت هناك **أزمة في القيم**، هي التي فسحت المجال لتسرب قيم "خارجية"، أو لاستيراد إيرادي لنوع من القيم، من هذا الطرف أو ذاك، للاستعانة بها في الصراع الذي أفرز أزمة القيم تلك.

ويهمنا هنا أن نحلل أصول هذه الأزمة وتجلياتها، ونبين كيف أنها أدت بأطراف الصراع الذي أفرزها إلى تبني قيم الموروث الفارسي، التي سنتحدث عنها في هذا الكتاب تحت عنوان "**أخلاق الطاعة**".

–٢–

ما من شك في أن الدعوة المحمدية في مكة قد أحدثت انقلابا في القيم طال مختلف مناحي حياة سكان هذه المدينة الدينية التجارية العتيقة. إن الدعوة إلى ترك الشرك والإعراض

عن عبادة الأصنام وتقديسها والاتجاه إلى إله واحد، وإقرار المساواة بين الناس، ومناصرة المستضعفين ضدا على المستكبرين، وشجب وأد البنات، والدعوة إلى نبذ العرف الخاص بـ "الثأر" وإقرار العدالة في القصاص الخ، إن هذه الدعوة التي عدّلت قيما كانت قائمة، وألغت أخرى كانت سائدة، قد هزت بعنف نظام القيم السائد. وما ان هاجر الرسول إلى المدينة حتى بدأ نظام القيم الجديد يحل مكان القديم، فبدأ عهد جديد يصف ما قبله بـ "**الجاهلية**"، التي تعني في الوقت نفسه الجهل المعرفي والجهل الأخلاقي. وشيئا فشيئا بدأت الدعوة تؤتي ثمارها فحولت مجتمع اللادولة إلى مجتمع الدولة ونشأت "**مدينة فاضلة**" قادها نبي شهد له الكتاب المنزل أنه كان "**على خلق عظيم**" ودعا أتباعه إلى أن يتخذوا من سيرته "**أسوة حسنة**". **فكان القانون والأخلاق سيان في هذه المدينة، لنقل توأمان.**

وأحسب أن الناس في ذلك **الزمان لم يكونوا يفصلون بين آيات الأحكام وآيات الأخلاق**. فكل شيء في القرآن كان حُكما وكل شيء فيه كان أخلاقا. ولعل **هذا التداخل بل الوحدة بين الأحكام والأخلاق في القرآن** هو ما جعل علماء الإسلام يرون في علم الفقه (والحديث والأصول) العلم الديني الذي يشمل الأحكام والأخلاق ويغني بالتالي عن الاشتغال بـ "علم الأخلاق"، أو بما سمي في مرحلة متأخرة بـ "أخلاق القرآن". **والحق أن القرآن كتاب أخلاق، والسيرة النبوية هي هذه الأخلاق مطبقة**.

ومع ذلك. تأبى الطبيعة البشرية إلا أن تفرض نفسها. فلم يمر إلا نحو من عشرين سنة حتى وقعت "دولة المدينة" في **أزمة** كان أبرز مظاهرها **انتكاسة خطيرة على صعيد القيم** التي بشرت بها الدعوة المحمدية وأقامت عليها دولتها.

وإذا نحن اعتبرنا الأزمة التي نشبت في سقيفة بني ساعدة والتي انتهت بمبايعة أبي بكر خليفة للنبي في "تدبير المدينة"، وتلك التي نشبت حين "الشورى" والتي أسفرت عن تعيين عثمان خليفة بعد عمر بن الخطاب. إذا اعتبرنا هاتين الأزمتين من الأزمات السياسية العادية في دولة لم تترسخ فيها بعد تقاليد في الحكم، فإن الأزمة التي عرفها عهد عثمان، خاصة خلال سنواته الأخيرة، كانت في الحقيقة والواقع أكثر من مجرد أزمة سياسية ظرفية. وهذا ليس بالنظر إلى نتائجها وحسب بل أيضا بالنظر إلى أسبابها وبواعثها. لقد كانت في الحقيقة والواقع **أزمة في القيم** فضلا عن مظهرها السياسي.

لقد حللنا في الجزء الثالث من هذا الكتاب[٣] ظروف هذه الأزمة وملابساتها من منظور محددات العقل السياسي العربي التي حصرناها في ثلاثة "القبيلة"، "الغنيمة"، "العقيدة". ويهمنا هنا أن نبرز الجانب الذي يتصل بموضوعنا، جانب أزمة القيم التي عبرت عن نفسها على مستوى "العقيدة" خاصة، وإن كانت أسبابها المباشرة ترجع إلى "الغنيمة".

---

٣ – **العقل السياسي العربي**. الفصول: الرابع والخامس والسادس. هذا وسنستعيد هنا جوانب من المادة التاريخية التي بنينا عليها تحليلنا هناك. ولا بد لمن يريد مزيدا من التفاصيل من الرجوع إلى الفصول المذكورة.

والواقع أن غنائم الفتوحات -التي بلغت زمن عمر الخطاب من الكثرة والضخامة إلى درجة أن العقل العربي في ذلك الوقت قد صعب عليه استيعاب أرقامها[٤]- قد أحدثت انقلابا في حياة المسلمين بالعاصمة (المدينة) كما في حياة الولاة في الأطراف (الأمصار). لقد كان من نتائج الطريقة التي اعتمدها عمر بن الخطاب في توزيع الغنائم على أساس القرابة من النبي مع اعتبار "السابقة في الإسلام"، أن تكدست الثروات في أيدي كبراء بني هاشم وبني أمية إذ كان جل قادة جيوش المسلمين من قريش، وفي مقدمتهم بنو أمية. أما أولئك الذين كانوا "لا قبائل لهم" من الصحابة الذين كانوا في الأصل عبيدا أو موالي أو من قبائل هامشية. كعمار بن ياسر وأمثاله من "المستضعفين" الذي امتحنوا زمن الدعوة، فقد كان نصيبهم من العطاء هزيلا بالقياس إلى "أشراف قريش"، بمن فيهم "الطلقاء" الذين لم يلتحقوا بالإسلام إلا بعد أن عفا عنهم النبي (ص) عند فتح مكة.

هكذا **حصل انقلاب في القيم**: فمن الخصاصة التي عانى منها المسلمون زمن الدعوة والتي امتدت كثير من مظاهرها إلى زمن أبي بكر، ومن الشدة التي تصرف بها عمر بن الخطاب مع الأغنياء والأشراف حتى إنه وضعهم في شبه إقامة إجبارية داخل العاصمة (المدينة) لا يغادرونها، إلى **"فيضان الدنيا"** بالمال زمن عثمان وانشغال كثير من الصحابة بتنميته والتمتع به. فعلا، لم تمض إلا عشرون سنة على وفاة النبي حتى "فاضت الدنيا" بتراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش خاصة. فحصل انقلاب في السلوك والمظاهر، في العمران والمساكن والملابس والمآكل... **وفي القيم كذلك**: فلقد "بيعت الجارية بوزنها ورقا، وبيع الفرس بعشرة آلاف دينار، وبيع البعير بألف، والنخلة الواحدة بألف"[٥]. وظهرت المنكرات فكان "أول منكر ظهر بالمدينة حين فاضت الدنيا وانتهى وسع الناس (إلى أقصى حد) طيران الحمام والرمي على الجلاهقات... وحدث بين الناس النشو"[٦] (=والسكر). وقُدِّرت ثروات بعض الصحابة الكبار بأرقام خيالية. إضافة إلى امتلاكهم العبيد وسكنى المنازل الفخمة داخل المدينة، واقتناء الدور للراحة خارجها الخ[٧].

وزاد في الطين بلة، كما يقولون، لين عثمان وإيثاره ذوي قرباه من الأمويين. وعزله لكبار الصحابة من ولاية الأمصار والأقاليم وتعيينه لرجال "أحداث" من بني أمية مكانهم. ولم تكن لكثير من هؤلاء سابقة في الإسلام ولا كانوا قد تمثلوا ذلك "النموذج الإسلامي" الذي ترسخ في وعي ولاوعي المسلمين الأوائل. الذين عاشوا "تجربة التنزيل" في مكة : "تجربة" أحوال

---

٤ - انظر قصة رد فعل عمر بن الخطاب على العدد الذي ذكره له أبو هريرة كرقم لما أتى به من المال من البحرين. ثم خطبته في الناس: "إنه قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم أن نكيل لكم كلنا، وإن شئتم أن نعد لكم عددنا، وإن شئتم أن نزن لكم وزنا". **العقل السياسي العربي**. الفصل ٥. فقرة ٢

٥ - ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **الإمامة والسياسة**. مصطفى الحلبي. القاهرة. ١٩٦٣ ج١ ص ٢٧.

٦ - الطبري: أبو جعفر بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. دار الكتاب العلمية. بيروت ١٩٨٧ ج ٢ ص ٦٨٠.

٧ - انظر تفصيل ذلك في **العقل السياسي العربي**. الفصل الخامس فقرة ٤.

الأقـوام الماضـية وما جرى فيها من صراع بين المستكبرين والمستضعفين، وأحوال القبر والصراط و"مشاهد القيامة"، الشيء الذي سبق أن فصلنا القول فيه تفصيلا[٨].

لقد بقي هؤلاء المستضعفين حين الدعوة شبه مستضعفين زمن الدولة. لقد ازداد الأغنياء غـنى والأقوياء قوة، ولكن المستضعفين لم تتحسن أوضاعهم بنفس النسبة. فعلا، كانت أسباب الغنى الذي ناله جل الصحابة شرعيا ومشروعا على مستوى **أحكام القرآن** (الغنائم والتجارة). ولكـن كـثيرا مـن سلوك المترفين لم يكن يستجيب **لأخلاق القرآن**. بل إن بعض مظاهره كانت تتناقض حـتى مـع أحكامه نفسها، مما كان لابد أن يستنكره أولئك المستضعفون من الصحابة الأوائل. وهكـذا أصبحوا يمثلون "**الضمير الديـني**" وسـط ذلـك الوضـع الدنيـوي، المعن في "الدنيـا" وثـرواتها وتـرفها ونعيمها، على حساب الدين وقيمه ومثله، على حساب "الآخرة"، فـرفعوا عقيرتهـم بالاحـتجاج، لا تـلومهم في الله لومـة لائـم. كـان على رأس هؤلاء المحتجين المعترضـين عـبادة بـن الصـامت الأنصاري، أحد النقباء ليلة العقبة، وأبو ذر الغفاري، والمقداد بن الأسـود، وعمار بن ياسر وهو من أبرز قدماء "المستضعفين" هؤلاء.

-٣-

كـان الصـراع إذن بين طرفين تُحرِّك كلا منهما قيمٌ مختلفة، وبالتالي نظرة إلى الإسلام وإلى الحيـاة مختـلفة. وإلى جـانب هذيـن الطـرفين المتصـارعين كان هناك طرف بل أطراف لم تـنخرط في الصـراع، فوقفوا موقفا محايدا أو لامباليا. وعندما اشتد الصراع وقُتل عثمان بالشكل الـذي قُـتل عـليه كـان لا بد أن يقع الضمير الديني لدى أولئك الذي لم ينخرطوا في الصراع في أزمـة. وفي مـثل هـذه الحال تفرض العزلة نفسها، ويصبح "**الحياد**" ملجأ مبررا. ومن أجل أن نـبرز مبـلغ "**أزمـة القيـم**" الـتي اسـتفحلت وهزت الضمير الديني والخلقي لكثير من الصحابة ورجالات الدولة نستعيد هنا الوقائع التالية.

تذكـر مصـادرنا التاريخية أن جماعة من الصحابة "كانوا في المغازي. فلما قدموا المدينة بعـد مقـتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد، ليس بينهم اختلاف، قالوا : تركناكم وأمـركم واحـد، ليـس بيـنكم اخـتلاف، وقدمـنا عـليكم وأنتم مختلفون! فبعضكم يقول : قُتل عـثمان مظـلوما وكـان أولى بالعدل وأصحابه! وبعضكم يقول : كان علي أولى بالحق وأصحابه! كـلهم ثقـة وعـندنا مصدَّقون، فـنحن لا نتـبرأ مـنهما ولا نلعـنهما ولا نشـهد عليهما، ونرجئ أمـرهما إلى الله حـتى يكـون الله هـو الذي يحكم بينهم"[٩]. ويرى بعض الباحثين أن هؤلاء هم أصـل "**المرجئة**" الذين ظهروا في العصر الأموي كفرقة محايدة عرفت بهذا الاسم[١٠].

---

٨ - نفسه. الفصل الثالث، الفقرة ٦.

٩- ابن عساكر. ذكره : أحمد أمين. **فجر الإسلام**. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٥. ج١ ص ٥٣.

١٠- نفس المرجع. هذا وسنعود لاحقا إلى الكلام عن المرجئة وغيرهم.

وتؤكد مصادرنا أن جماعة من الصحابة تخلفوا عن مبايعة علي بن أبي طالب. منهم طائفة من الأنصار والمهاجرين وآخرون من قريش هرب بعضهم إلى مكة[11]. وتجمع المصادر على أن عبد الله بن عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة وآخرين. تأخروا مدة عن بيعة علي. وعندما أراد هذا الأخير الخروج لقتال طلحة والزبير امتنعوا من السير معه أو معهم. وعندما طلب طلحة والزبير من ابن عمر الخروج معهما ضد علي امتنع وقال : "إني امرؤ من أهل المدينة فإن يجتمعوا على النهوض انهض. وإن اجتمعوا على القعود أقعد"[12]. وعندما أخذ علي يتهيأ للخروج إلى طلحة والزبير طلب من أهل المدينة السير معه فتثاقلوا. فبعث إلى عبد الله بن عمر فدعاه للخروج معه فرد عليه قائلا : "إنما أنا من أهل المدينة فإن دخلوا في هذا الأمر دخلت معهم. فإن يخرجوا أخرج معهم وإن يقعدوا أقعد"[13]. واعتذر محمد بن مسلمة بقوله إن النبي(ص) أمره أن يتجنب الفتنة التي يقتتل فيها المسلمون[14] ورد سعد بن أبي وقاص على عمار، الذي بعثه علي إليه. "بكلام قبيح"[15].

ومن الذين امتنعوا عن الدخول في الصراع وفضلوا الحياد ودعوا إليه أبو موسى الأشعري عامل عثمان على الكوفة. وكان علي قد أقره عليها بطلب من الأشتر. قائده العسكري. وهما معا من اليمن، ولم تكن علاقة اليمنيين بقريش على ما يرام. وكان علي قد بعث ابنه الحسن وعمار بن ياسر يدعوان أهل الكوفة إلى مناصرته حينما كان يتهيأ لقتال طلحة والزبير. فوقف أبو موسى ضدهما ودعا الناس إلى التزام الحياد. تذكر مصادرنا أنه بينما كان الحسن وعمار يدعوان الناس في المسجد إلى نصرة علي قام أبو موسى الأشعري فخطب وقال: "أيها الناس أطيعوني فكونوا جرثومة من جراثيم العرب يأوي إليكم المظلوم ويأمن فيكم الخائف. إنا أصحاب محمد (ص) أعلم بما سمعنا. إن الفتنة إذا أقبلت شبهت وإذا أدبرت بينت. شيعوا سيوفكم واقْصِدوا (=كسّروا) رماحكم وأرسلوا سهامكم واقطعوا أوتاركم والزموا بيوتكم. خلوا قريشا – إذا أبوا إلا الخروج من دار الهجرة وفراق أهل العلم بالآخرة – ترتق وتشعب صرعها. فإن فعلت فلأنفسها سعت. وإن أبت فعلى أنفسها منت. سمنها تهريق في أديمها. استنصحوني ولا تستضعفوني وأطيعوني يسلم لكم دينكم ودنياكم"[16]. ومع أن "القبيلة" تؤطر هذا الموقف (قريش تقتتل. فلنتركها وشأنها نحن "اليمنيين"). فإن في هذا النص عبارة توظف "العقيدة" في حمل الناس على الحياد : "قريش فضلت فراق أهل العلم بالآخرة". لقد فارق كل من الزبير وطلحة وعلي المدينة وأهلها. وهم "أهل العلم بالدين" وفضلوا الإمارة فجاءوا البصرة والكوفة يطلبون الرجال والمال.

---

١١ – ابن الأثير : أبو الحسن علي بن محمد . **الكامل في التاريخ**. دار الفكر. بيروت د.ت. ج٣ ص ٩٨

١٢ – الطبري. نفس المرجع. ج٣ ص ١٣.

١٣ – ابن الأثير. نفس المرجع. ج٣ ص ١٠٥.

١٤ –– ابن قتيبة : نفس المرجع. ج١ ص ٥٣.

١٥ – نفسه ج١ ص ٥٣.

١٦ – الطبري. نفس المرجع ج ٣ ص ٢٦.

وتلك في الحقيقة الخطوة الأولى التي أدت إلى تلك الظاهرة التي سجلها ابن العربي: ظاهرة انفصال الأمراء عن العلماء. فصار هؤلاء فريقا وأولئك فريقا آخر[١٧]. وقد تعززت هذه الظاهرة باعتزال جماعة من أصحاب علي السياسة نهائيا "وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية عليه السلام وسلم الأمر إليه، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس (=الأطراف المتنازعة). وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة[١٨]. وهكذا **دخل التعدد المجتمع الإسلامي**، ليس من باب "القبيلة" وحدها. الشيء الذي كان قائما من قبل. بل **ومن باب "العقيدة" والقيم**، وهو الباب الذي كان يخفف من وطأة الانقسام القبلي والتفاوت الاقتصادي الاجتماعي.

والواقع أن الاشتغال بـ "العلم والعبادة"، (و"العلم" في ذلك الوقت كان يعني رواية الحديث النبوي وما يحمله من أحكام وما يتصل به من وقائع الخ)، لم يكن اعتزالا بصورة مطلقة، ولا كان يمكن أن يكون كذلك! لقد تجند هؤلاء أو بعضهم على الأقل لحث الناس بواسطة "العلم" على اجتناب الانخراط في الصراع بين علي ومعاوية والتزام الحياد، وكان أبو موسى الأشعري من الأوائل الذين فعلوا ذلك. ففي نقاش بينه وبين الحسن بن علي وعمار بن ياسر بمسجد الكوفة احتج عليه هذان بكونه يصرف الناس عن الانضمام إلى علي ضد الزبير وطلحة فقال له الحسن : "يا أبا موسى لِمَ تثبط الناس عنا فوالله ما أردنا إلا الصلاح، ولا مثْل أمير المؤمنين يُخاف منه على شيء". فقال: صدقت بأبي أنت وأمي. ولكن المستشار مؤتمن؛ سمعت رسول الله (ص) يقول : "إنها ستكون فتنة، القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي. والماشي خير من الراكب"[١٩]. وقد أورد البخاري في صحيحه جملة من الأحاديث يحذر فيها النبي(ص) من الفتن وأورد الحديث المذكور مرويا عن أبي هريرة. ومن الأحاديث التي تحث الناس على اعتزال الفتن والتي لا بد أن تكون قد راجت بكثرة في هذا العصر، عصر الصراع بين علي ومعاوية، حديث جاء فيه أن رجلا قال : "خرجت بسلاحي ليالي الفتن بين علي ومعاوية؛ فاستقبلني أبو بكرة فقال : أين تريد؟ قلت : نصرة ابن عم رسول الله (ص)، قال : قال رسول الله (ص): إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما في النار. قال : فهذا القاتل. فما بال المقتول ؟ قال : إنه أراد قتل صاحبه"[٢٠]. وهناك أحاديث كثيرة في هذا الموضوع تلتقي جميعا في حث الناس على اعتزال الصراع.

وكان طبيعيا أن يرى كل طرف من الطرفين المتصارعين في استعمال الحديث لحث الناس على عدم الانخراط في الصراع موقفا يناوئ قضيته، وكان طبيعيا أن يلجأ كل منهما إلى

---

١٧ – انظر التفاصيل في **العقل السياسي العربي**. الفصل التاسع فقرة ٢.

١٨ – المالطي : أبو الحسن محمد بن أحمد ؛ **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. مكتبة المعارف بيروت. ١٩٦٨ ص ٣٦. هذا ويضيف المالطي إلى النص أعلاه العبارة التالية . "فسموا بذلك معتزلة"

١٩ – الطبري. نفس المرجع، ج٣ ص ٢١.

٢٠ – البخاري: محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري**. عالم الكتب. بيروت د–ت. ج٩ ص ٩٢.

الحديث نفسه يطلب فيه السند والشرعية الدينية. وهكذا عمد الأمويون إلى توظيف الحديث النبوي لصالح قضيتهم فروى لهم أنصارهم أحاديث ظاهرة الوضع تنص على إعفائهم من العقاب يوم القيامة وترفعهم إلى مقام الأنبياء. من ذلك حديث روجوه بهذه الصيغة : "أتى جبريل إلى رسول الله (ص) فقال : يا محمد أقرئ معاوية السلام واستوص به خيرا فإنه أمين الله على كتابه ووصيه، ونعم الأمين". وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال: "الأمناء ثلاثة جبريل وأنا ومعاوية". وروجوا لحديث يقول فيه النبي : "اللهم علم معاوية الكتاب ومكن له في البلاد وقه العذاب"[21]. وفي حديث آخر عن ابن عمر قال : "قال رسول الله (ص) يطلع عليكم من هذا الباب رجل من أهل الجنة. فطلع معاوية. ثم قال من الغد مثل ذلك فطلع معاوية. فقال رجل : يا رسول الله هو هذا؟ قال. نعم". وعن ابن عمر أيضا: "قال رسول الله (ص) : يا معاوية أنت مني وأنا منك لتزاحمني على باب الجنة كهاتين"، وأشار بإصبعه الوسطى والتي يليها[22]

هذا من جهة، ومن جهة أخرى روجوا أحاديث تعفي الخلفاء من العقاب يوم القيامة. من ذلك حديث يروونه بالصيغة التالية : "إن الله تعالى إذا استرعى عبدا رعية كتب له الحسنات ولم يكتب له السيئات". وآخر يقول : "إن من قام بالخلافة ثلاثة أيام لم يدخل النار". وتأسيسا على مثل هذه الأحاديث قال معاوية يوما : "قد أكرم الله الخلفاء أفضل الكرامة، أنقذهم من النار وأوجب لهم الجنة وجعل أنصارهم أهل الشام". وخطب هشام بن عبد الملك حين ولي الخلافة فقال: "الحمد لله الذي أنقذني من النار بهذا المقام". واستعمل الأمويون الفقهاء لتكريس وتوثيق مثل هذه الدعاوى، من ذلك أن يزيد بن عبد الملك أحضر أربعين شيخا شهدوا له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب"[23]

وإذا كان العجب والاستغراب يأخذان المرء أخذا عند سماعه هذه النصوص التي تنسب إلى أساطين الحديث كعائشة وابن عمر وأبي هريرة وتذكرها كتب أهل السنة المعتمدة. فإن هذا العجب سرعان ما يتبخر عندما يسمع أحاديث أخرى تقول العكس تماما وتنسب إلى أساطين الحديث المذكورين. لقد لجأ خصوم الأمويين إلى السلاح نفسه. سلاح الحديث، لا للرفع من منزلة علي الدينية فهو لم يكن يحتاج إلى ذلك، بل من أجل القدح في معاوية وأهله والطعن في مكانتهم الدينية وإسقاط الشرعية عنهم. من ذلك حديث يروى عن عبد الله بن مسعود قال فيه : "قال رسول الله (ص): إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه"! وفي لفظ آخر: "إذا رأيتم معاوية يطلب الإمارة فاضربوه بالسيف"، وعن عبد الله بن عمرو قال :"كنت عند رسول الله (ص) فقال: يطلع عليكم من هذا الفج رجل من أمتي يبعث يوم القيامة على غير

---

٢١ – ابن كثير . **البداية والنهاية**. ص١٢٢–١٢٥.

٢٢ – أبو يعلى الفراء الحنبلي محمد بن الحسين بن خلف. **المعتمد في أصول الدين**. تحقيق وديع زيدان حداد. دار المشرق. بيروت. ١٩٨٦ ص ٢٣٥.

٢٣ – نفس المرجع . ص ٢٣٧–٢٣٩.

ملتي"، فطلع معاوية، فقال : "هو هذا". وعن أبي هريرة أن النبي قال : "إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين (رجلا) اتخذوا مال الله دولا وعباده خولا ودين الله دغلا". وفي حديث آخر : "كان رسول الله (ص) إذا رفع رأسه من الركعة الثالثة من المنبر قال : اللهم العن معاوية بن أبي سفيان والعن عمرو بن العاص". وعن أبي ذر قال : "قال رسول الله (ص) : أول من يبدل سنتي رجل من بني أمية"[24]

ومهما يكن من شأن صحة أو عدم صحة مثل هذه الأحاديث، فهي **تعكس أزمة الضمير الإسلامي** التي ولدتها **"الفتنة الكبرى"** وخلدها الرواة في كل عصر، **مما جعل أزمة القيم التي تعكسها تبقى حية عبر العصور**. لا داعي إذن للانشغال بجانب الوضع في هذه الأحاديث ولا بتاريخه فهي في جميع الأحوال تعبير صارخ عن أزمة قيم، وفي نفس الوقت تخليد لها في الشعور واللاشعور، الفردي والجماعي.

لم يكن الحديث هو وحده "العلم" الذي وظف في الصراع، مما ساهم في تعميق أزمة القيم في الضمير الإسلامي، فلقد ظهرت ميادين أخرى لممارسة سلطة المعرفة. لقد تميزت سياسة معاوية بنوع من "الليبرالية" على صعيد حرية الكلام. كان المبدأ الذي قرره وعمل به وسار على ضوئه الخلفاء الأمويون عموما، يقوم على مبدأ عبر عنه معاوية بقوله : **"إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا"**[25].

والمرويات عن معاوية، من أقوال وأفعال حول الطابع "السياسي" لحكمه، هي من الكثرة والتواتر بحيث لا يستطيع الباحث إلا أن يقبلها في جملتها ويعتبرها تعكس واقعا كان قائما بالفعل. يؤكد ذلك ما عرفه العصر الأموي عموما من حرية في التفكير والتعبير طالت شرعية الحكم الأموي نفسه، هذه الشرعية التي جعلها المعارضون للأمويين، من محدثين وفقهاء وغيرهم موضوع "كلام" ونقاش، مما اضطر معه الخلفاء الأمويون وولاتهم وأنصارهم إلى الدفاع عنها بـ "كلام" مضاد، فربطوا القوة والغلبة اللتين انتزعوا بهما السلطة بإرادة الله وسابق علمه، أي بقضائه وقدره، ناشرين بذلك إيديولوجيا **جبرية**، "عقيدة" اتخذوا منها غطاء لسلوكهم، مما فسح المجال، في إطار "الليبرالية" الموروثة من "سياسة معاوية"، لقيام إيديولوجيا مضادة نشرتها حركة تنويرية حقيقية، تستحق هذا الاسم فعلا، كما بينا في الجزء الثالث من هذا الكتاب (الفصل التاسع).

ولم تكن "الليبرالية" النسبية التي طبعت سلوك الخلفاء الأمويين، على الصعيدين الفكري والديني والسياسي، راجعة فقط إلى الاختيار السياسي الذي دشن به معاوية عهده، بل إنها كانت أيضا من أجل حصر حركة الخوارج في إطارها الضيق، سواء على صعيد "القبيلة" أو على مستوى "العقيدة". ومن هنا تبدو الليبرالية الأموية كتدبير يقصد منه التنفيس

---

٢٤ – نفس المرجع. ص٢٣٦–٢٣٧.

٢٥ – ابن قتيبة : **عيون الأخبار**. المؤسسة المصرية العامة. القاهرة ١٩٦٣. ج١ ص ٩.

الضـروري لـ "تحييد" النخبة الدينية والفكرية حتى لا تنخرط في "الثورة الدائمة" التي أشعلها الخوارج وبقيت مشتعلة آخر أيامهم، التي كانت هي نفسها آخر أيام الأمويين.

مـن الجماعـات الـتي اسـتفادت من هامش "حرية الكلام"، الذي أبقى عليه الأمويون، فـئة عـرفت باسـم "**القـراء**" وأخـرى باسم "**القصاص**". فضلا عن **المحدثين** أصحاب المغازي والسـير وأيـام الـناس الخ. وهـي فـئات أخـذت تـبرز منذ عـهد معاوية كقوة اجتماعية تحظى بـاحترام الـناس ويخصـها الخـليفة بالعطـاء. فكان أعضاؤها يرتبطون فيما بينهم بروابط المهنة (قـراءة القـرآن، التعـليم، الوعـظ، القصـص الخ) الـتي تعـززها روابـط المصلحة (عطاء الخليفة خاصـة). وهـي روابـط مسـتقلة عن إطار "القبيلة". لقد استقطبت هذه الفئات عددا من العلماء والأشـراف والتحق بها عدد من الموالي، إما رغبة في التعلم وإما بدافع المصلحة. ولقد كان لفئة "القـراء" خاصـة دور سياسـي بـارز في كثير من الأحداث، تناصر تارة هذا الفريق وتارة الفريق الآخـر، صـادرة في ذلـك، لا عـن مفعـول "القبيـلة" بـل عـن حوافـز ديـنية أو اعتـبارات مصلحية [٢٦]، وبمـا أنهـم "قـراء"، يقرأون القرآن ويعرفون "العلم" الخ، فقد كان سلاحهم في مناصرة موقـف أو الوقـوف ضـده هو الترويج لقيم معينة باسم الدين. **فأصبحت القيم الدينية نفسها بل الدين نفسـه موضوعا للسياسة!**

لنخـف في هـذا الإطار ما كان يتمتع به القضاء من استقلال زمن معاوية وخلال العصر الأمـوي عمومـا. لقـد كـان القاضي يحكم باجتهاده وحسب معرفته فترتب عن ذلك وضـع تميز باخـتلاف الأحكام وتناقضها من مدينة لأخرى ومن إقليم لآخر. لقد وصـف ابن المقفع الوضعية الـتي ورثـتها الدولة العباسية عن العصر الأموي في مجال القضاء فقال عنها إن الأحكام: "قد بـلغ اخـتلافها أمـرا عظـيما في الدمـاء والفروج والأموال، فيسـتحل الدم والفرج في الحيرة وهما يحـرّمان بالكوفـة، ويكـون مـثل ذلـك الاخـتلاف في جوف الكوفة فيسـتحل في ناحية منها ما يحـرم في أخرى... غير أنه ليس ممن ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد لج بهـم العجـب بمـا في أيديهـم والاسـتخفاف بمن سـواهم فأقحمهم ذلك في الأمور التي يتبيغ (يهيـج) بهـا مـن سـمعها من ذوي الألباب"[٢٧]. ومع أن شهادة ابن المقفع قد أبرزت الجانب السـلبي وسـكتت عـن جوانـب إيجابيـة فإن وضعية كهذه لا بد أنها كانت مظهرا من **مظاهر تغلغل أزمة القيم** في المجتمع العربي الإسلامي على عهد بني أمية.

ومـن الفـئات الأخـرى الـتي كـان مجـرد ظهورهـا وتفشـيها دليـلا على عمق الأزمة في الضـمير الديـني في ذلك الوقت فئة "**العباد والزهاد**" وكان بعضـهم من الصحابة التابعين. كان مـنهم مـن اتخـذ مرجعيـته الوحيـدة القرآن والسـنة فانكبوا على العبادة مفضـلين شظف العيش زاهديـن في الدنيـا وزينـتها، وكـان مـنهم مـن وسـع مرجعيـته فـأولع بقصـص الأنبياء وأخبار

---

٢٦ – العلي: صالح أحمد. **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية**... بغداد ١٩٥٣، ص ٤٤.

٢٧ – ابن المقفع. **رسالة الصحابة** ضمن المجموعة الكاملة لعبد الله بن المقفع دار التوفيق بيروت ١٩٧٨، ص ٢٠٦

"الصالحين". كان منهم وعاظ وقصاص لعبوا دورا هاما في تشكيل مخيال العامة. الديني والسياسي، خصوصا وكان منهم من كان مستقلا نوعا ما عن الدولة. رغم محاولة هذه احتواء هذه الفئة. بل لقد كان منهم من مارس معارضة علنية تحت شعار "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، كما فعل أبو ذر الغفاري وعبادة بن الصامت وأبو الدرداء منذ أن كان معاوية واليا لعثمان على الشام. وقد ترك هؤلاء أتباعا وأشياعا واصلوا العمل بالطريقة نفسها"[٢٨].

وكان من بين هؤلاء فريق أنشأوا تقليدا جديدا لا أصل له في الإسلام. وإنما عرف في الحضارات السابقة: تقليدا سرعان ما ذاع وانتشر هو **البكاء والصياح**، **والتركيز على عذاب الآخرة**، عذاب القبر ووصف مشاهد القيامة بحماس وعظي منقطع النظير. وكأن الله لم يخلق مستمعيهم، وجلهم من الفقراء المغلوبين على أمرهم. إلا من أجل أن يعذبهم مرتين : عذابا نفسيا في الدنيا خوفا من عذاب الآخرة، وعذابا جسميا في الآخرة بسبب ذنوب لم يقترفوها إلا في مخيلة أولئك الوعاظ. إن خطاب "العذاب" تخلو مفرداته من "الرحمة" و"المغفرة" "والعفو" الخ... وكأن مستمعيه وجلهم من الفقراء "الغلبة" الأبرياء، محكوم عليهم بالاستثناء من رحمة الله في الدنيا قبل الآخرة.

وإلى جانب هؤلاء "العباد الزهاد"، سواء منهم الذين دفعتهم أزمة القيم إلى الانصراف إلى العبادة مع نوع من التشدد في الدين، أو الذين ساهموا في تعميق هذه الأزمة بنشر خطاب العذاب وتكريس تقليد البكاء، كان هنا فريق آخر وظفته هذه الأزمة -أو وظفها- في مظاهر مختلفة تماما، وفي اتجاه مناقض لما تقرره القيم الإسلامية.

كانت البصرة كغيرها من الموانئ مفتوحة على العالم الخارجي فكانت ملتقى لخليط من الميولات والسلوكات والعادات. لقد تكاثر فيها عدد الموالي والأعاجم زمن الفتوحات بسرعة هائلة فكان ثلث سكانها منهم عام ٥٠ هـ. كان جلهم من فارس وخراسان إضافة إلى الأجانب الذين كانوا يقصدونها للتجارة. إذ كانت كما هو معروف مركزا تجاريا على درجة كبيرة من الأهمية. وقد أدى ذلك إلى اصطباغ الحياة الاجتماعية فيها بالتنوع والتعدد فعرفت نوعا من "الليبرالية" في الدين، فكان كثير من سكانها المسلمين يتساهلون في أداء التكاليف الدينية. ولما كانت الدولة الأموية تبرر حكمها وجورها وعسفها بـ "القضاء والقدر". مكرسة بذلك إيديولوجيا الجبر[٢٩]. فقد وجد هؤلاء "المسلمون الجدد" في فكرة "**الجبر**" هذه ما به يبررون "**السلوك الإباحي**" الذي كانوا يمارسونه، باعتبار أنه بدوره **قضاء وقدر**، تماما مثلما تروج هناك فكرة أن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة بالله وأن العبادات والفرائض الشرعية ليست جزءا من ماهيته، كما سنرى لاحقا.

---

٢٨ – عطوان : حسين ، **الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي**. دار الجيل، بيروت ١٩٨٦. ص ١٠٩.
٢٩ – انظر: **العقل السياسي العربي** الفصل السابع.

وإلى جانب الفئات التي كان ظهورها ونشاطها مظهرا من مظهر أزمة القيم التي استفحلت مع مقتل عثمان، و الحرب الأهلية التي قادها ومارسها رجال من كبار الصحابة (طلحة، الزبير. عائشة، علي. معاوية) والتي تسببت في مقتل عدد كبير من المسلمين يقدره بعض القدماء بتسعين ألف مسلم في واقعة صفين وحدها. كان العصر الأموي كله تقريبا مسرحا لحرب أهلية متواصلة. كان أبطالها هذه المرة من أبناء الصحابة. أمثال يزيد بن معاوية، ابن الزبير، الحسن والحسين الخ، فضلا عن الخوارج وعن آخرين رفعوا راية التشيع لذرية علي بن أبي طالب والمطالبة بدم الحسين ابنه. وهكذا تمزقت وحدة دار الإسلام في المركز كما في الأطراف. كان التناقض مظهرا طاغيا وكانت الأزمة على كل مستوى. فصار الخوض فيها مع الخائضين مغريا لكل غاو وطموح.

خطب —المتمرد الطموح— المختار بن أبي عبيد الثقفي. فقال: "إنما أنا رجل من العرب، رأيت ابن الزبير انتزى على الحجاز، ورأيت نجدة (الخارجي) انتزى على اليمامة. ومروان على الشام. فلم أكن دون أحد من رجال العرب. فأخذت هذه البلاد (الكوفة) فكنت أحدهم، إلا أني قد طلبت بثأر أهل بيت النبي(ص) إذ نامت عنه العرب، فقتلت من شرك في دمائهم وبالغت في ذلك إلى يومي هذا"[٣٠]. ذلك هو "الاعتراف" الذي أدلى به المختار بن أبي عبيد الثقفي في حوار بينه وبين أحد أصحابه في آخر لحظة من حياته. وقد نزل من قصره بالكوفة ليواجه بسيفه جند ابن الزبير الذين حاصروه، فحارب حتى قتل.

كان ذلك سنة ٦٧ هـ والدولة العربية الإسلامية الفتية تعاني من حرب أهلية أخرى جديدة التهبت نيرانها بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة ٦٤ هـ وتنازل ابنه معاوية الثاني عن الحكم —ربما **تحت وطأة أزمة القيم** التي نتحدث عنها— إذ لم يمكث في الخلافة سوى أربعين يوما، تاركا الأمر "شورى بين الناس"، رافضا تعيين خلف له، قائلا لكبار بني أمية قومه الذين أحاطوا به: "أنتم أولى بأمركم فاختاروا من أحببتم". اضطرب أمر بني أمية وتفكك التحالف القبلي الذي قام عليه ملكهم، فمالت قيس إلى عبد الله بن الزبير الذي كان قد ثار على يزيد في مكة سنة ٦٣ هـ مستندا إلى عصبية الحجازيين من قريش ضد الأمويين، وانقسمت اليمانية (=كلب خاصة): فريق يرشح خالد بن يزيد، وكان شابا، وفريق يدعو إلى مروان بن الحكم. وقد حسم الخلاف في نهاية الأمر لصالح هذا الأخير في المؤتمر الذي عقدوه في "الجابية" بالشام. ولم يكن الشاميون بقيادة مروان بن الحكم والحجازيون بقيادة ابن الزبير هم وحدهم المتنافسون على الخلافة، المحاربون من أجلها، بل كان هناك الخوارج في اليمامة، وقد انصرف إليها قسم منهم بعد خلافهم مع ابن الزبير الذي قاتلوا معه في مكة ضد جيوش يزيد، فأمّروا عليهم نجدة بن عامر الحنفي. وهكذا انقسمت الدولة العربية الإسلامية، جغرافيا وقبليا إلى

---

٣٠ -- الطبري. نفس المرجع ج٢ ص٤٩١.

ثلاث مناطق على كل منها أمير يطالب بالخلافة. ولم يبق إلا العراق. فلماذا لا يكون المختار بن أبي عبيد صاحبه، وهو من كبار "أشراف العرب"، حفيد مسعود الثقفي عظيم الطائف في الجاهلية؟

عاد المختار، إذن، إلى الكوفة سنة ٦٤ هـ و"رؤوس الشيعة من أشراف العرب" بها يستعدون للقيام بمحاربة الأمويين لأخذ الثأر للحسين في **عملية انتحارية طلبا للتوبة -فسموا بالتوابين-** وعلى رأسهم سليمان بن صرد الخزاعي. حاول المختار استمالتهم فتبعه جماعة منهم بينما أصرت أغلبيتهم على متابعة سليمان بن صرد في مخططه الانتحاري تكفيرا للذنب الذي أصبح يثقل عليهم، متقمصين مضمون الآية الكريمة: "وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم، ذلكم خير لكم عند بارئكم، فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم" (البقرة ٥٤). وهكذا تواعدوا في مكان خارج الكوفة يقال له النُّخيلة، آخر سنة ٦٥ هـ لقتال الأمويين الذين جهزوا، لمواجهتهم، جيشا بقيادة عبيد الله بن زياد، الذي كان قد فر إلى الشام لما هاجت البصرة عليه وأراد أهلها مبايعة عبد الله بن الزبير كما فعل أهل الكوفة. وقد التقى الطرفان بعين الوردة قريبا من دمشق، فانقض جيش ابن زياد على أصحاب ابن صرد الذين استماتوا حتى قتلوا عن آخرهم تقريبا.

في زمن المختار وفي ارتباط مع حركته ظهرت مفاهيم جديدة تماما حول الإمامة استقاها ناشروها من **الإسرائيليات** ومن مختلف تيارات الموروث القديم السابق للإسلام. من هذه المفاهيم: الوصية، "والعلم السري"، وراثة النبوة، البداء، المهدية، الغيبة، الرجعة، التقية الخ، وكلها مفاهيم مترابطة سرعان ما تطورت إلى عناصر تشكل بنية ميثولوجية أسست عليها نظرية الإمامة عند الشيعة، عبر سلسلة من المماثلات مع قصص أنبياء بني إسرائيل. لقد ارتبطت بهذه المفاهيم تصورات لم يكن من السهل أن تقبلها وتستوعبها ذاكرة المسلم الذي عاش الحقبة الماضية من تاريخ الإسلام كما كانت بالفعل أو كما سمعها من الذين عاشوها. بينما ترتاح إليها مخيلة المسلمين الجدد الذين ينتمون إلى حضارات تتسع فعلا لأنماط من الزعامات الروحية التي لا تتناقض مع تلك التي تنسجها ميثولوجيا الإمامة.

وكان الذين عرفوا فيما بعد بـ "**الغلاة**"، وهم الذين غلوا في أئمتهم من نسل علي حتى رفعوهم إلى درجة الألوهية، هم الذين روجوا أول الأمر لهذه المفاهيم. كان المختار يعمل أو يدعي أنه يعمل باسم محمد بن الحنفية، ابن علي بن أبي طالب من غير فاطمة بنت النبي. وكان هناك آخرون عملوا بعده لأئمة من نسل فاطمة. وبما أن جل هؤلاء كانوا يتحركون في "مجتمع الموالي"، وجلهم لم يكن يعرف العربية ولا يفقه في الإسلام شيئا، فقد وظف الدعاة الغلاة في صفوفهم مفاهيم من تراثهم **كالتناسخ والحلول** وما أشبه. فصار هؤلاء الدعاة يدّعون للأئمة، الذين يعملون لهم، النبوة أو الألوهية بتوظيف فكرة "الحلول" (حلول الله في الإنسان). حتى إذا نشب نزاع بينهم وبين هؤلاء الأئمة، وحصل الاستغناء عنهم، ادعوا النبوة والألوهية لأنفسهم...

ولم يكـن هـؤلاء وأولئك، من قصاص وعباد وإباحيين وغلاة الخ، يتكلمون باسمهم وعن مجـرد اجـتهاد مـنهم بـل كـانوا يلبسـون أفكـارهم تـلك لألفـاظ القرآن عن طريق التأويل، أو لـلحديث عن طريق التحريف والوضع. لقد فقد النص المقدس عندهم قدسـيته فصار يُضمَّن ما لا يدخـل في أفقـه ولا يدخـل في أخلاقياتـه. **إن أزمـة القيم إنما تقوم في جوهرها على التلاعب بالقيم، على تسـخير المطلق الذي تمثله للنسبي الذي يحرك الرغبة والشهوة.**

-٥-

ولا يمكـن أن نطـوي هذه الصفحة دون أن نقول كلمة عن تلك الجماعة التي كانت أول مـن قـام بتسـخير المطـلق للنسـبي، أولـئك الذين "خرجوا" على علي بن أبي طالب رافعين في وجهـه شعار "**لا حكم إلا لله**" لأنه ارتأى قبول التحكيم لحسم الخلاف بينه وبين معاوية. لقد كفـروا عـليا ومعاوية وكل من شـارك في التحكيم أو رضي به أو سكت عنه. ونجحوا في اغتيال علي وفشلوا في اغتيال معاوية!

وعـندما بـايعوا أحـد زعمـائهم و"خـرجوا"، اعتـبروا كـل مـن لم ينضـم إليهم كافرا. واضـعين الـناس هكـذا أمـام ضـرورة اتخاذ موقف من الأمويين : إما اعتبارهم مؤمنين وبالتالي تسـويغ اسـتيلائهم عـلى السـلطة بـالقوة.. وإمـا الحكـم عـليهم بالكفـر وبالتالي وجوب خلع طاعـتهم والخـروج عـليهم. والكفـر هـو عكـس الإيمان. والحكم على شخص بالكفر معناه عدم الاعـتراف له بالإيمـان، وإخراجه من دائرة الإسلام وبالتالي إباحة دمه. ومن هنا صار تحديد معنى الكفر يتوقف على تحديد معنى **الإيمان**.

لقد وضع "الخوارج" القيمة المحورية الأولى في الدين، وهي **الإيمان**، في أزمة، **فوضعوا الضـمير الديـني كلـه في مـأزق**. لقـد طـرحت مسـألة الإيمـان للنقاش بعد أن مضت عقود من السـنين عـلى دخـول الإيمان في قلوبهم! عقود من السنين كان الناس خلالها مؤمنين مطمئنين إلى إيمـانهم وإيمان "الذين سـبقوهم بالإيمان". فإذا هم اليوم يواجـهون سؤال : **ما الإيمان؟** هل يكفـي فيـه "الإيمـان بـالله وملائكـته ورسـله وكتـبه واليوم الآخر". أم لا بد فيه من أن يقترن **بالعمل** بكتاب الله وسنة رسوله، وعدم التفريط في شيء مما ورد فيهما؟!

لم يكـن الـنقاش نقاشـا لاهوتيا أو فلسفيا، يمكن فيه الأخذ والرد ولا تترتب عنه نتائج عمـلية، بـل كـان النقاش سـياسـيا. كان **الموقف من مسألة "الإيمان" موقفا سياسيا** تترتب عنه نـتائج سياسـية بصورة مباشـرة. كـان الخـوارج كمـا ذكرنا هم الذين جعلوها كذلك. إذا كانوا يقولـون إن "العمـل"، أي تطـبيق أوامر الشـرع ونواهيه، بما في ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المـنكر، كمـا فهمـوه، شرط في "الإيمان"، بينما كان أنصار الأمويين يجعلون "الإيمان" هو فقط الإقـرار بـالله وملائكـته وكتبه ورسله الخ. أما تطبيق أوامر الشرع واجتناب نواهيه فهو عندهم ليس من الإيمـان. فقد يـرتكب المسـلم ذنوبـا، حـتى الكـبائر منها، ومع ذلك يبقى في عداد

المؤمنين. وهذه وجهة نظر كان الهدف منها الإبقاء على الخلفاء الأمويين المتهمين بالظلم والفسق في دائرة الإيمان، وبالتالي عدم جواز الثورة ضدهم.

كان الجواب عن سؤال : "ما الإيمان"؟ يضع صاحبه في موقف المفتي إما بقتال الأمويين. وإما بالقتال معهم؟

ومن أجل الإفلات من هذا السؤال الإرهابي حقا. ظهر موقف ثالث يقول بـ"**الإرجاء**". إرجاء الحكم في هذه المسألة إلى الآخرة. أي ترك الحكم فيها لله. ومع ما ينطوي عليه هذا الموقف –ظاهريا على الأقل– من "استقالة العقل"، فقد فتح المجال لإعمال العقل خارج وطأة سيف الإرهاب. والعمل على توسيع المسافة التي تفصل بين "إما... وإما"، وذلك باستعراض جميع الحالات المطروحة أو التي يمكن أن تطرح.

كان من جملة الذين لم يستسلموا لمنطق "إما... وإما" من يعتبر بحق أحد رواد الحركة التنويرية في العصر الأموي: غيلان الدمشقي. لقد كان يقف موقفا معارضا للأمويين والخوارج معا، ملتمسا فهما للإيمان يحرره من إيديولوجيا الجبر وإيديولوجيا التكفير في وقت واحد : فقال إن الإيمان ليس خصلة واحدة بل هو اجتماع الخصال المكونة له. وهي المعرفة بالله معرفة صادرة عن تدبر واقتناع، والخضوع له، والإقرار بالكتاب والسنة والخضوع لهما. وهكذا فإذا كان هذا التعريف لا يشترط "العمل" كمقوم ضروري من مقومات الإيمان. كما يفعل الخوارج فإنه، من جهة أخرى، لا يجعله مجرد تصديق وإقرار بما جاء به محمد (ص). بل لا بد فيه من القناعة الداخلية، ولا بد من الخضوع. وأكثر من ذلك وهذا موجه إلى الأمويين بصفة خاصة، لا بد من نسبة "**العدل**" إلى الله، العدل الذي يقضي أنه إذا عفا يوم القيامة عن عاص أو أخرج واحدا من النار فعل ذلك مع جميع من هم مثلهما. وهذا يعني أنه لا الخلفاء عموما، ولا معاوية ولا أي أحد مهما كان، يتمتع بـ "امتياز" خاص عند الله. الناس سواء عنده. فإذا كان قد كتب على "الخلفاء" أنهم لن يدخلوا النار رغم ما قد يقترفونه من محرمات فإنه لا بد أن يفعل ذلك مع كل من يأتي بتلك المحرمات. والنتيجة أنه لن يكون هناك عقاب، وهذا مخالف لما يقرره الشرع. وبالتالي فالأمويون سيجازون على أفعالهم مثل جميع الناس. وهذا النوع من "المساواة"، في الثواب والعقاب في الآخرة هو ما كانوا يسمونه بـ "**العدل**" الإلهي. وهو عدل، أو مساواة. ينسحب على الدنيا كذلك. **فالمساواة في الآخرة على صعيد العذاب مثلا تقتضي المساواة في الدنيا على صعيد الإجرام**. فالمجرم مجرم سواء كان حاكما أو محكوما. وهكذا نرى أن الحكم على أمور الدنيا كان يتم عبر الحكم على أمور الآخرة. وهذا مظهر من ظاهر ممارسة "السياسة" في الدين، وطريقة من طرق تسييس المتعالي كرد على التعالي بالسياسة.

وإلى جانب هذا الموقف الوسط من "إما... وإما" بخصوص الإيمان والذي لا يحابي لا الخوارج ولا الأمويين. كان هناك موقف آخر أكثر "تساهلا". لا لأنه يريد أن يخدم قضية الأمويين بل لأنه كان يستحضر وضعية خاصة تقع خارج الصراع بين الخوارج والأمويين. لقد

نـادى أصحاب هذا الموقف بأن "من شـهد شـهادة الحق (لا إله إلا الله محمد رسـول الله) دخل الجـنة وإن عمـل مـا عمل، **فكما لا ينفع مع الشرك حسنة كذلك لا يضر مع التوحيد سيئة**.

وزعمـوا أنـه لا يدخـل الـنار أبـدأ وإن ركـب العظائم وترك الفرائض وعمل الكبائر"[٣١]. ويذكر الأشـعري ضـمن هـذا الصنف من "المرجئة" أبا حنيفة وأصحابه ويقول عنهم إنـهم "يزعمون أن الإيمـان — هو- المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسـول والإقرار بما جاء به من عند الله في الجمـلة دون تفسـير". ثـم يضـيف : "وذكر أبو عثمان الآدمي أنه اجتمع أبو حنيفة وعمر بن أبـي عـثمان الشمزي بمكة فسأله عمر فقال له: أخبرني عمن يزعم أن الله سـبحانه حرم أكل الخـنزير غـير أنـه لا يـدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هذه العين (هذا الخنزير المشار إليـه)، فقال مؤمن. فقال له عمر: فإنه إن زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يـدري لعـلها كعـبة غـير هـذه بمكان كذا. فقال : مؤمن. قال : فإن قال: أعلم أن الله قد بعث محمدا وأنه رسول، غير أنه لا يدري لعله هو الزنجي. قال : هو مؤمن"[٣٢]

وواضح أن هذا النوع من الجهل بالإسلام لا يمكن تصوره إلا ممن هو حديث العهد به أو ممن يعيـش على هامش المجتمع الإسلامي، في الأطراف؛ وبالتالي فـ "الارجاء" المبني عليه إرجاء خاص ينصـرف معـناه إلى المسـلمين الجـدد و"العـوام" في الأصـقاع الـبعيدة كخراسـان وغيرهـا. ولم يكن أبو حـنيفة، الفقيـه المشـهور ليدلـي بهذه الفتوى لو لم يكن يعرف أن هناك فعلا أصنافا من المسلمين من هـذا الـنوع. وبهـذا يكـون هـذا الـنوع مـن الإرجـاء لا يعـني تأخير الحكم في مرتكبي الكبيرة إلى يوم القيامـة، وبالـتالي لا علاقـة له بـالأمويين وسلوكهم، وإنما الإرجاء بهذا المعنى هو طلب "الرجاء"، رجاء المغفرة لهؤلاء المسلمين الجدد.

ومـع ذلـك كلـه فـإن تعـدد الضـامين الـتي تعطى لمبدأ مركزي في الدين، أول مبادئه، أعني **الإيمـان**، لا بـد أن يـثير قـلقا في الضـمير الديني. ويتحول هذا القلق إلى أزمة في القيم حقيقية عندما يكـون المـرء أمـام توظيـف سياسـي لهـذا المـبدأ يجعـل المسـلم إزاء موقف يحتم عليه تكفير فريق من المسـلمين وبالـتالي إباحـة قـتالهم، أو إزاء وضعية يضطر معها إلى إفقار مفهوم الإيمان والنزول به إلى درجة الصفر.

ليـس هـذا مجـرد اسـتنتاج نستخلصـه مـن الوضـعية الـتي شرحنا. وإن كان مثل هذا الاسـتنتاج يفرض نفسـه، بل هو واقع عاشه الناس في ذلك العصر، وعبروا عنه بقوة واحتفظت لنا مصادرنا بشـهادات تاريخية عنه، منهـا هذه الشـهادة التي تحمل دلالة خاصـة.

يقـول الـبغدادي : كـان واصـل بـن عطاء "من منتابي مجلس الحسـن البصري في زمان فتـنة الأزارقـة (=أقـوى فـرق الخـوارج وأكثرها تطرفا -نسبة إلى نافع بن الأزرق) وكان الناس

---

٣١ – المالطي التنبيه والرد... نفس المعطيات السابقة ص١٤٦.

٣٢ – أبـو الحسـن الأشـعري. **مقالات الإسـلاميين** تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية جزآن. ١٩٦٩ ج١ ص٢٢٠-٢٢١.

يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أهل الإسلام (المقصود بهم في الأصل : الأمويون)، على فرق : فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنب كبير أو صغير مشرك بالله، وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج. وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون. ولذلك استحلوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نسائهم، سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم. وكانت الصفرية من الخوارج (أصحاب زياد بن الأصفر) يقولون في مرتكبي الذنوب إنهم كفرة مشركون. كما قالته الأزارقة. غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال. وزعمت النجدات (أصحاب نجدة بن عامر الحنفي) من الخوارج أن صاحب الذنوب التي أجمعت الأمة على تحريمها كافر مشرك. وصاحب الذنب الذي اختلفت الأمة فيه حكم على اجتهاد أهل الفقه فيه. وعذروا مرتكب ما لا يعلم تحريمه. بجهالة تحريمه إلى أن تقوم الحجة عليه. وكانت الإباضية من الخوارج (أصحاب عبد الله بن إباض) يقولون إن مرتكب ما فيه الوعيد، مع معرفته بالله عز وجل وما جاء من عنده كافر كفران نعمة، وليس بكافر كفر شرك. وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق، والمنافق شر من الكافر المظهر لكفره. وكان علماء التابعين في ذلك العصر. مع أكثر الأمة، يقولون: إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة من الله تعالى بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام. وعلى هذا القول الخاص مضى سلف الأمة من الصحابة وأعلام التابعين. فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرنا خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن **الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر**، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان. فلما سمع الحسن البصري من واصل بن عطاء بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده (كذا!) من مجلسه فاعتزل عند سارية من سراري مسجد البصرة وانضم إليه قرينه في الضلالة (كذا!) عمرو بن عبيد... فقال الناس يومئذ فيهما إنهما اعتزلا قول الأمة، وسُمي أتباعهما من يومئذ معتزلة"[٣٣]

ويورد الشهرستاني تفاصيل عن الحادثة التي خرج خلالها واصل عن مجلس الحسن البصري لانفراده برأي خاص في مسألة "الإيمان" والقول بالمنزلة بين المنزلتين فيقول : "والسبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟ فنكر الحسن البصري في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، بل

---

٣٣ – عبد القاهر البغدادي. **الفرق بين الفرق**. دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٧٢. ص ٩٧–٩٨

هـو **في مـنزلة بـين المنزلـتين**، لا مؤمـن ولا كافـر. ثـم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة".[34]

واضح أن المؤلفين القدامى إنما يوردون هذه الشهادة التاريخية ليفسروا كيف ظهرت فرقة المعتزلة. أما دلالتها التاريخية فلم تكن مما يدخل في مجال اهتمامهم كمؤرخين للفرق. ولكن هذه الشهادة أغنى من ذلك بكثير. فهي **تعبير صريح عن عمق أزمة القيم التي جعلت الناس يعيشون في قلق فكري ووجداني في ذلك العصر**! وهل هناك من قلق أعمق من أن **يتساءل المؤمن : ما الإيمان**؟ وأن يكون الجواب هو إما تبني موقف الخوارج و تكفير كل من لم يخرج معهم. وبالتالي قتالهم هم وأطفالهم. وإما تبني موقف الأمويين. والقول "لا تضر مع الإيمان معصية. كما لا تنفع مع الكفر طاعة"! وفي هذه الحالة يصبح الإيمان والكفر قالبين فقيرين فارغين لا يفرق بينهما إلا الاسم؟! ولم يكن القلق الذي يبعثه في الضمير الديني والأخلاقي هذا النوع من الفراغ والفقر في معنى الإيمان والكفر هو وحده ما كان يعاني منه نظام القيم المهلهل السائد في ذلك الوقت. بل لقد اتخذ الطرفان كلاهما. (الخوارج والأمويون) من هذه المسألة وسيلة لامتحان الناس ومحاكمة النيات وإرهاب الضمائر. كان الطرفان يلقون على من يشكون فيه هذا السؤال: "ما تقول في معاوية وعلي"؟، أو "ما تقول في الحكمين؟". سؤال إرهابي! لأن الجواب إما أن يكون لصالح علي وإما لصالح معاوية. وبالتالي إما مع الأمويين وإما مع الخوارج!

لاشك أن الاتجاه العام كان ضد هذا السؤال، ولا شك أن الناس كانوا يفضلون أن يجيبوا بجواب لا يُدين لا معاوية ولا علي ولا يناصر أيا منهما. كان المطلوب هو الخروج من مأزق "إما... وإما". فكيف الخروج منه؟

ذلك ما أراده واصل بن عطاء، مؤسس فرقة المعتزلة. من القول بـ "**المنزلة بين المنزلين**". وهكذا فللخروج من المأزق على مستوى القيم حاول واصل بن عطاء الاحتفاظ للإيمان بكامل قيمته التي تجمع بين "القول باللسان والتصديق بالقلب والعمل بالجوارح". وفي نفس الوقت إيجاد **قيمة ثالثة** بينه وبين الكفر يحكم بها على مرتكب الكبيرة. هذه القيمة هي "**الفسق**". والفاسق عنده : لا مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا. ويشرح الشهرستاني وجهة نظر واصل هذه فيقول: "ووجه تقريره أنه قال : إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير وما استحق اسم المدح. فلا يسمى مؤمنا. وليس بكافر مطلقا أيضا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها. لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدين

---

٣٤ – الشهرستاني. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. جزآن. مكتبة مؤسسة الحلبي. القاهرة ١٩٦٨ ج١ ص ٤٧–٤٨.

فيها. إذ ليس في الآخرة إلا فريقان : فريق في الجنة وفريق في السعير. لكنه يُخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار"(٣٥)

معنى ذلك أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ما لم يتب. وبالتالي فما دام في الدنيا حيا يرزق فلا يمكن الحكم عليه بالكفر. لأنه لا يصرح بالكفر. فعلا، هو مرتكب لذنب كبير. ولكن هذا لا يستوجب نزع الإيمان عنه لأن باب **التوبة** مفتوح أمامه إلى آخر لحظة من عمره. فإذا تاب فإن الله "هو التواب الرحيم"، وإذا أصر على ذنبه الكبير حتى مات فحكمه حينئذ حكم الكافر. وفي كلتا الحالتين لن يكون هناك قتل. التوبة تمحو الذنب. أما الإصرار على المعصية مع التصريح بالشهادة فهذا جزاؤه في الآخرة وليس في الدنيا.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه لما كان الموقف الحقيقي من الحاضر في ذلك الوقت إنما يتحدد من خلال الموقف المتخذ من الماضي. والمقصود هنا الصراع بين علي ومعاوية. فلقد كان على واصل بن عطاء أن يجد صيغة للحكم على ذلك الصراع تنسجم وتتكامل مع قوله بـ "المنزلة بين المنزلتين". وذلك ما فعل. فبدلا من تخطئة معاوية وأصحابه بالذات أو علي وأصحابه بالذات. وبدلا من القول بـ "الإرجاء" الذي يقضي بتعليق الحكم وتفويض المسألة إلى الله، الشيء الذي ينطوي على تأييد ضمني للأمويين. بدلا من ذلك كله قال واصل "في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين، **إن أحدهما مخطئ لا بعينه**، وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه. قال : إن أحد الفريقين فاسق لا محالة. كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه". ومعنى ذلك أن ملابسات الفتنة التي حصلت زمن عثمان، والحرب التي جرت بين علي وطلحة والزبير ثم بين علي ومعاوية ملابسات معقدة. يصعب إن لم يكن يستحيل تبين الخطأ من الصواب فيها خصوصا والروايات متناقضة.. ولكن الواقع لا يرتفع : لقد تقاتل هؤلاء وتسببوا في قتل المسلمين. فالخطأ ثابت إذن. وبما أنه لا يمكن تحديد المخطئ بعينه فإن الطرفين معا سيبقيان محل شبهة وتهمة. والنتيجة المترتبة على هذا "أن أقل درجات الفريقين ألا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين"(٣٦). وواضح أن من بين ما يدخل في "الشهادة" رواية الحديث. ومن هنا كان واصل بن عطاء وغيره من المعتزلة لا يعتمدون الحديث أساسا ويقولون بأسبقية "العقل" على "النقل"...

لقد قدم واصل بن عطاء ما به يمكن تجاوز أزمة القيم التي أثارها الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة. واستطاع أن يتجاوز، وفي نفس السياق، ذلك السؤال الإرهابي : "ما تقول في معاوية وعلي؟". **غير أن هذا الحل الخلاق الذي أبدعه واصل إذا كان يحرر الفكر من ذلك السؤال**

---

٣٥ - نفس المرجع. ج١ ص٤٨.

٣٦ - نفس المرجع. ج١ ص ٤٧ . هذا والمتلاعنان هما الزوج والزوجة عندما يدعي الزوج مثلا أنه رأى زوجته تزني (وهذه قذف)، فإن لم تنكر وجب فيهما الحد (الرجم)، وإن أنكرت كان أحدهما كاذبا ولكن لا بالتعيين. لعدم وجود شاهدين. والحكم في هذه الحالة، أن لا تقبل شهادتهما، ويتلاعنان. يقسم الزوج أنه رأى زوجته تزني. وتقسم الزوجة أنها لم تزن ولم يرها. وينتهي كل منهما في قسمه بلعن الكاذب قائلا : " ولعنة الله على الكاذبين"

الإرهابي ويفتح المجال للنقاش والبحث عن طريق لتجاوز الأزمة ، فإنه لا يحل المشكلة سياسيا، لا بالنسبة للأمويين ولا بالنسبة للثائرين ضدهم. إن الحل الذي قدمه واصل يقوم أساسا على "**التوبة**"، فهل كان منتظرا من الأمويين أو من خصومهم الثائرين أن يعلنوا توبتهم؟

موقف مطلوب من وجهة نظر الدين والأخلاق، ولكنه غير معقول من وجهة نظر السياسة!

كان المعقول والمطلوب من وجهة نظر الأمويين هو إيجاد وسيلة أخرى، "حل فكري آخر" صالح للتوظيف السياسي لفائدتهم، حل يتجاوز أزمة القيم التي تحدثنا عنها والتي آثارها تمزق المجتمع والدولة، **إلى قيم جديدة تركز على وحدة المجتمع والدولة وضرورة الانسجام بينهما**. وبما أن ما يجمع المجتمع والدولة هو **الدين**، وما يحقق الانسجام بينهما **هو الطاعة لله ولصاحب الدولة**، فإن القيم المطلوبة هي تلك التي تربط بين الاثنين : **وحدة الدين والدولة وطاعة الله والخليفة**. وتلك قيم كانت جاهزة في **الموروث الفارسي**، ولم يكن الأمر يتطلب سوى تبنيها والترويج لها باسم الإسلام، وهذا ما تم بالفعل في العصر الأموي ذاته. ومن هنا كان الترتيب التاريخي والمنطقي يقتضيان منا البدء بالموروث الفارسي. وسنوضح هذا أكثر في حينه.

أما خصوم الأمويين، فإن المطلوب والمعقول من وجهة نظرهم هو إيجاد وسيلة لتجنيد الناس وتعبئتهم للثورة والقتال. **والتعبئة تحتاج إلى طرح قيم جديدة وتشييد مخاييل جديدة**. وهذا ما فعله وواصل العمل فيه كل الشيعة والغلاة بجميع أصنافهم، بعد أن تفرق الخوارج في الأطراف، بالخروج على بعضهم بعضا، فخفت وطأتهم على الدولة الأموية بعد أن أنهكتها الثورات من كل جانب. وقد انتهى التطور بما بقي وتناسل من الحركات المعارضة، إلى نوع جديد من **البراجماتية السياسية** أسفرت عن قيام "**كتلة تاريخية**" بقيادة علوية/عباسية"، نجحت في إسقاط دولة بني أمية، وتأسيس الدولة العباسية. لقد ورثت هذه الدولة من الأمويين ليس الحكم والناس والأرض فحسب، بل ورثت منها أيضا "**الحل**" الذي اهتدى إليه الأمويون في آخر أمرهم لتجاوز أزمة القيم التي شرحناها، فجعل العباسيون من ذلك "الحل" منطلق أمرهم. كما سنرى ذلك بتفصيل حين ننتقل إلى الموروث الفارسي الذي قدم نموذجا للحكم يقوم **على مبدأ :وحدة الدين والدولة وطاعة "كسرى" من طاعة الله**.

أما الآن فسيكون علينا –ونحن ما زلنا بصدد "القضايا العامة" التي خصصنا لها هذا القسم الأول من الكتاب– أن نتعرف على الكيفية التي تطور بها النقاش. انطلاقا من **الحل** الذي قال به واصل بن عطاء لتجاوز أزمة القيم على صعيد الفكر والنظر.

الفصل الثالث

الكلام في الحرية والمسؤولية!

-١-

غني عن البيان القول إن الحرية شرط ضروري للمسئولية. ففي جميع الديانات وفي جميع الفلسفات لا يعتبر الإنسان مسئولا إلا بما صدر عنه بحرية واختيار. فالحرية هي الشرط الأول في المسؤولية. وسواء تعلق الأمر بالمسئولية أمام القانون أو أمام الله أو بالمسئولية أمام الضمير، وهذه الأخيرة **هي "المسؤولية الأخلاقية"**. فإن الحرية هي الشرط المسبق. شرط في قيام الأخلاق نفسها. فالمكره على فعل ما، لا يسأل عليه. ومن هنا مبدأ "الضرورات تبيح المحظورات في الفقه"، فالمضطر في حكم المكره، غير مسئول. والحرية في هذا المجال تعني أن الفعل الحر يصدر عن **قصدية**. فالفاعل هنا يعرف نتيجة عمله ويقصدها عامدا.

هذه أمور تبدو بديهية ولا تثير أي إشكال، خصوصا عندما يكون المفكّر فيه هو الإنسان في علاقته بالإنسان أو بالطبيعة. فالشخص الذي يُكره على القيام بعمل مشين تحت الضغط والإكراه، من جانب إنسان آخر، لا يعتبر مسئولا، وكذلك الذي يضطر تحت ضغط الطبيعة (كالجوع مثلا) إلى سرقة ما يأكل أو إلى أكل الميتة لا يحاسب، وبالتالي لا يعتبر مسئولا. ولكن عندما يكون المفكر فيه هو الله. وعندما يكون الاعتقاد في أن **"لا فاعل إلا الله"** جزء من المذهب الديني، فإن الأمر يختلف. ذلك لأن ظاهر الأمر يقضي بأنه كلما وسعنا من حرية الإنسان ونسبنا أفعاله إليه، إلى قدرته وإرادته واختياره. ضيقنا من مجال "لا فاعل إلا الله". هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك حالات يشعر فيها الإنسان أن الأمور تجري على غير ما يريد مع أنه لا يحس لا بالإكراه ولا بالاضطرار مما يجعل طرح السؤال التالي مشروعا تماما : **هل الإنسان مخير أم مسير؟**

من الممكن أن تطرح مثل هذه التساؤلات ويبقى مع ذلك الاعتراف بمسئولية الإنسان عن أفعاله قائما، أو يبقى الموضوع في مستوى النقاش اللاهوتي والفلسفي، لا تترتب عنه نتائج ذات شأن على مستوى الحياة العامة! **ولكن عندما يلجأ الحاكم إلى تبرير اغتصابه للحكم بالقوة، بأن ذلك كان قضاء وقدرا، وعندما يعمد إلى تبرير ما يقوم به من عسف وظلم بكون ذلك كان في علم الله السابق، وأن مشيئة الله هي التي تصرفت، فحينئذ تكتسي المسألة بعدا آخر.** ذلك لأن السؤال في هذه الحالة سيتحول من المستوى البشري (هل هذا الإنسان مسؤول عن هذا الفعل؟ أو هل الإنسان على العموم مسير أو مخير؟)، إلى المستوى الإلهي (هل يفعل الله الظلم، هل يفعل القبيح؟).

ذلك هو الإطار الذي طرحت فيه المسألة، أول الأمر، في الفكر العربي الإسلامي. وكان الذي طرحها هو معاوية بن أبي سفيان حين خطب في جنوده في صفين، وهو يستعد لقتال علي بن أبي طالب، الخليفة، لانتزاع الحكم منه بذريعة أخذ الثأر من قتلة عثمان. وكان من جملة ما قال معاوية في خطبته تلك: "وقد كان من قضاء الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض، ولفّت بيننا وبين أهل العراق، فنحن من الله بمنظر، وقد قال الله سبحانه وتعالى: "ولو شاء الله ما اقتتلوا، ولكن الله يفعل ما يريد". وعندما فرض معاوية على الناس البيعة لابنه يزيد وليا للعهد كان يقول: "إن أمر يزيد قضاء وقدر وليس للعباد الخيرة من أمرهم"[١]. وسار عماله وخلفاؤه من بعده على هذا المنوال يبررون أفعالهم بكونها صادرة عن إرادة الله ومشيئته. خطب زياد ابن أبيه عامل معاوية على البصرة خطبته "البتراء" المعروفة، وكان من جملة ما قال: "أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا". وعندما توفي معاوية خطب يزيد ابنه وولي عهده: "الحمد لله الذي ما شاء صنع، ومن شاء أعطى، ومن شاء منع، ومن شاء خفض، ومن شاء رفع"[٢].

لقد جعل معاوية ورجاله وخلفاؤه من بعده من **الجبر عقيدة** تبرر سياستهم وتسقط المسئولية عنهم، فكان لا بد أن يثير ذلك ردود فعل فكرية من أولئك الذي اختاروا المعارضة السياسية على الانزلاق مع إيديولوجيا "التكفير" التي تبناها الخوارج أو مع ميثولوجيا الإمامة التي حاكها الذي رفعوا راية التشيع لعلي وآل بيته. هذه المعارضة الفكرية هي التي كانت منطلق "الحركة التنويرية" التي طرحت في وقت مبكر مسألة حرية الاختيار وبالتالي المسؤولية كما سنبين بعد قليل[٣]. لقد أطلق الأمويون والمناصرون لهم على هذه الحركة اسم "**القدرية**" (من القدر بمعنى القدرة، وليس بمعنى الجبر)، لكونهم قالوا بقدرة الإنسان على "خلق أفعاله"، وبالتالي بتحميله مسئولية ما يفعل. وهذا موجه إلى الأمويين بصفة خاصة.

---

١ – انظر التفاصيل في "**العقل السياسي العربي**". الفصل السابع. فقرة ٧.

٢ – نفسه الفصل السابع. فقرة ٢

٣ – انظر مزيدا من التفاصيل حول هذه الحركة في المرجع المذكور سابقاً. الفصل التاسع بأكمله.

تذكر مصادرنا التاريخية أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي كانا من أوائل من نادوا بـ"القدَر" بهذا المعنى. لقد كان من رواد المعارضة الفكرية التي حمّلت الأمويين مسؤولية أعمالهم وما يترتب عنها من جزاء. كما تذكر المصادر أن الحسن البصري كان على رأس هذه المعارضة الفكرية التي استندت إلى الدين. وفي هذا الصدد تفيد مصادرنا أن معبد بن خالد الجهني وعطاء بن يسار دخلا على الحسن البصري-الشخصية الدينية المرموقة- وهو يحدث في مسجد البصرة كعادته فسألاه: "يا أبا سعيد! إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال، ويفعلون ويفعلون، ويقولون : إنما تجري أعمالنا على قدر الله"! فأجابهما الحسن قائلا : "كذب أعداء الله"[4]. ولا شك أنه كان يقرر حرية الإرادة والاختيار وثبوت المسؤولية، الدينية والأخلاقية، في دروسه الدينية. وبالتالي بيان فساد القول بالجبر.

وكان طبيعيا أن يثير مثل هذا الموقف، من مرجعية دينية تحظى باحترام الجميع، قلق الملوك الأمويين. وفي هذا الموضوع تحتفظ لنا المصادر برسالة استفسارية لا تخلو من تهديد بعثها الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦ هـ) إلى الحسن البصري يعبر فيها عن قلقه عما يبلغه عنه من كلام حول "القدر". ويطلب منه توضيح موقفه وذكر مرجعيته وسنده في هذا القول زاعما أنه لم يسمع "في هذا الكلام مجادلا ولا ناطقا" قبله، مما يعني أن القول بحرية الإرادة والمسئولية "بدعة". فأجابه الحسن البصري برسالة مطولة، مما ورد فيها : "إنما أحدثنا الكلام فيه (=القدر) من حيث أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوا، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات". وقال: "واعلم يا أمير المؤمنين أن الله لم يجعل الأمور حتما على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإنما يجازيهم بالأعمال" كما قال تعالى: "فزده عذابا ضعفا في النار" (سورة :ص ٦١). ولكن الله قد بين لنا من قدّم لهم ذلك ومن أضلهم. فقال: "وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا" (الأحزاب ٦٧). فالسادة والكبراء هم الذين قدّموا لهم الكفر وأضلوهم السبيل بعد أن كانوا عليها، لأن الله تعالى يقول: "إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا" (الإنسان ٣): إما أن يشكر لهدايتنا له السبيل وإنعامنا عليه، وإما أن يكفر، "ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم" (النمل ٤٠). وكذلك قال الله عز وجل : "وأضل فرعون قومه وما هدى" (طه ٧٩). فقل يا أمير المؤمنين كما قال الله: فرعون الذي أضل قومه ولا تخالف الله في قوله، ولا تجعل من الله إلا ما رضي لنفسه، فإنه قال: "إن علينا للهدى وإن لنا للآخرة والأولى" (الليل ١٢و١٣). **فالهدى من الله والضلال من العباد**"[5].

ومع ذلك فإن ما ذكرته رسالة الحسن البصري أعلاه لا يحل المشكلة ولا يحرج الأمويين. لأن الآيات التي استند عليها دفاعه عن الحرية والمسئولية في المجال الإنساني لا تمثل إلا وجها

---

٤ – ابن قتيبة الدينوري. **الإمامة والسياسة**. مكتبة مصطفى الحلبي. القاهرة ١٩٦٣. ص ٤٤١.

٥ – انظر التفاصيل في **العقل السياسي العربي**. الفصل التاسع الفقرة ٤.

واحـدا مـن المسـألة. أمـا الوجـه الآخر، وهو الذي تمسك به الأمويون وأنصارهم فيتمثل في عدد آخر مـن الآيـات القـرآنية يقـرر ظاهـرها العكس، مثل قوله تعالى: "من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولـئك هـم الخاسـرون" (الأعـراف ١٧٨)، وقـولـه :"فمـنهم مـن هـدى الله ومنهم من حقت عليه الضـلالة" (الـنحل٣٦) وقوله "ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجـنة والـناس أجمعـين" (السـجدة ١٣) وقـولـه: "فمـن يـرد الله أن يهديه يشـرح صدره للإسـلام" (الأنعـام ١٢٥) الخ. وقـد حـاول الحسـن البصـري في رسـالته صـرف مـثل هذه الآيات عن "الجبر" بالـتأويل. ولكـن الـتأويل إذا فـتح بابـه دخل منه الجميع إلى تقرير وجهة نظره. وهكذا فكما يؤول طرف الآيات التي تفيد "الجبر"، يؤول خصومهم الآيات التي تفيد القدرة وحرية الاختيار. صحيح أن القرآن يشـير إلى أن فيـه آيـات "محكمات" لا لبس في عبارتها وبالتالي لا تقبل التأويل، وآيات أخـرى "**متشـابهات**" قـد يلتـبس معـناها عـلى الـناس، ولذلك أمر باتباع المحكمات. الشيء الذي **يعـني "رد المتشـابه إلى المحكم"**. ولكن بما أن القرآن لم يعين بالاسـم الآيات "المحكمات" بل ترك ذلـك لاجـتهاد الـناس فقـد صـار في الإمكان أن يختار كل طرف نوعا معينا من الآيات ويجعلها هي المحكمـات يـرد إليهـا مـا يقـرر في الظاهـر معـنى مخالفا. وذلك ما فعلته رسالة الحسن البصري إذ جعـلت آيـات الحـرية والمسئولية "محكمات" وردت آيات "القضاء والقدر" إليها بالتأويل. وطبيعي أن يفعـل الخصـوم العكـس. وإذن فالـتأويل، عـندما يتعـلق الأمر بالمتجادلين، لا يحل المشـكل، بل ربمـا يعقـده. **الـتأويل في هـذا المجـال، مجـال الجدل الذي تحركه دوافع تقع خارج البحث عن الحقيقـة، يضـخم أشياء ويفقر أشياء وبالتالي يزرع البلبلة في نظام القيم، فيتحول إلى لا-نظام، إلى أزمـة قيـم.** فمـا السـبيل إذن إلى تجـاوز هذا النوع من التأويل الذي توجهه الأهواء المتضاربة، ويطـرح أزمـة قيـم أخـرى في قـلب "العقيـدة"، لا تقـل وقعـا عـن تـلك التي تعرفنا عليها في الفصل السـابق؟

-٢-

إذا كـان الحسـن البصـري قـد اقتصر في دفاعه على حرية الإرادة وما يترتب عنها من المسـئولية عـلى الاسـتناد إلى القرآن، فإن تلميذه واصل بن عطاء كان أول من نظر لهذه القضية الـتي صارت منذ ذلك الوقت الركن الأسـاسـي في مذهب الفرقة التي أسسها : **المعتزلة**. ومعلوم أن المـروّجين لإيديولوجيـا الجـبر كـانوا يؤسـسـون دعواهم على "**العلم الإلهي السابق**". الذي تؤكـده غـير مـا آيـة، مـثل قوله تعالى "ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض، إن ذلك في كـتاب" (الحـج ٧٠)، وأيضـا "إن الله عالم غيب السـموات والأرض، إنه عليم بذات الصدور" (فاطـر ٣٨)، ممـا يعـني أن الله كان يعلم منذ الأزل كل شيء، بما في ذلك أفعال الناس، وأنه بالتالي هو الذي قدرها عليهم.

تصـدى واصـل بن عطاء وأتباعه من بعده لهذه المسـألة التي عرفت في تاريخ علم الكلام بمسـألة "**الصـفات**"، قال إن الله لا يوصف بالعلم والقدرة والإرادة والحياة كما يوصف البشر.

فنفى الصفات، وهي تؤول كلها إلى صفة "**العلم**". وهذا معناه أن ذات الله وصفاته شيء واحد، فلا يجوز الفصل بينهما كما هو الحال في الإنسان وصفاته، لأن ذلك يؤدي إلى القول بتعدد القدماء: الذات والصفات وهذا شرك. في حين أن الإسلام هو دين **التوحيد**، والتوحيد يقتضي عدم فصل صفات الله عن ذاته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كما يجب نفي الشرك عن الله يجب نفي الظلم عنه. فالله عادل، لا يظلم أحدا. والقول بأن الله يخلق أفعال الإنسان الموصوفة بالظلم والقبح هو كنسبة الظلم والقبح إلى الله. وإذن فالإنسان هو الذي يخلق أفعاله، وهذا ما سيعرف بمسألة "**خلق الأفعال**". ومن هنا سيطلق المعتزلة على أنفسهم اسم "**أهل التوحيد والعدل**": **التوحيد** معناه تنزيه الله من الصفات التي تطلق على البشر، ومن بينها صفة العلم التي يستغلها الحكام الأمويون في قولهم: إن ما فعلوا كان في سابق علم الله، أي مقدرا عليهم. **والعدل** معناه نفي الظلم عن الله، وإثبات القدرة على الفعل والإرادة والاختيار والمسؤولية للإنسان، وبالتالي خضوعه للثواب والعقاب.

هنا سيقوم أنصار الأمويين، ومنهم من سيعرفون فيما بعد بـ "أهل السنة" تمييزا لهم عن المعتزلة[6]، بالرد على آراء واصل ومن سار على مذهبه الذين وصفهم خصومهم بـ"المُعَطِّلَة" (=لنفيهم الصفات زائدة عن الذات) "والقدرية" (أي الذين يقولون بقدرة الإنسان على خلق أفعاله). أما المعتزلة فقد أطلقوا على خصومهم هؤلاء اسم "المُجَبِّرة" (=القائلون بالجبر). وسيركز هؤلاء الخصوم على مسألة "**خلق الأفعال**"، وهو التعبير الذي اختاروه للإشارة إلى رأي المعتزلة في إثبات حرية الإرادة والاختيار للإنسان. وهكذا انقسم الفكر الإسلامي عموما إلى تيارين: "القَدَرية" القائلون بحرية الإرادة وبالتالي مسئولية الإنسان عن أفعاله واستحقاقه العقاب أو الثواب ضرورة. و"المُجبِّرة" الذين يعارضون فكرة "خلق الأفعال" وينكرون حرية الإرادة، ولا يجعلون العقاب ولا الثواب مرتبطا بالفاعل البشري بل يربطونهما بمشيئة الله، إن شاء عاقب وإن شاء لم يعاقب: "لا يسأل عما يفعل". وبما أن هذا الرأي يؤدي إلى إسقاط المسؤولية على الإنسان، لأنه مُجبَر، والمجبر غير مسؤول، فقد حاول أبو الحسن الأشعري، الذي انفصل عن المعتزلة والتحق بـ"أهل السنة" وعمل على التنظير لمذهبهم -فسمي هذا المذهب باسمه- حاول الأشعري إذن حل هذا الإشكال بالقول بـ"**الكسب**"، وهي فكرة غامضة، حتى ضرب بها المثل فقيل "أخفى من كسب الأشعرية".

لنتعرف أولا على نظرية المعتزلة في "خلق الأفعال"، وهي تقع في مركز مفهوم "العدل" عندهم، لننتقل بعد ذلك إلى فكرة "الكسب" التي اتخذ منها الأشاعرة بديلا عنها. والمفهومان معا يقعان في صميم المسألة الأخلاقية: **الحرية والمسؤولية**.

اهتم القاضي عبد الجبار اهتماما كبيرا بمسألة "**الأفعال**"، فشرح وجهة نظر أسلافه المعتزلة وعمق النظر فيها وجمع شتاتها فيما يشبه "نظرية" خاصة. وقبل عرض وجهة نظره نلقي نظرة على آراء أسلافه، في هذه المسألة التي تبدو أقرب موضوعات علم الكلام إلى

---

٦ – ويطلق المصطلح أيضا على غير الشيعة من المسلمين، معتزلة وغيرهم...

"الأخلاق". لنتساءل بعد ذلك عما إذا كنا نستطيع أن ننسب إلى المعتزلة "نظرية في الأخلاق"؟

يتعلق موضوع "إثبات الأفعال أو نفيها" بأفعال الله أساسا. **فموضوع علم الكلام هو ذات الله وصفاته وأفعاله**. والكلام في ذات الله وصفاته يتناوله المعتزلة في باب "**التوحيد**". أما الكلام في أفعاله فيخصون به باب "**العدل**". وإذن فالمقصود بـ "**الفعل**" هنا هو **فعل الله**. والقضية الأساسية التي يدور حولها كلام المعتزلة في الفعل، بهذا المعنى، هي **نفي فعل القبيح**، كالظلم وغيره، عن الله تعالى. فالمنطلق عندهم هو "النفي"، **نفي فعل الظلم عن الله، وهو نفي يطرح إثباتا وهو "إثبات الفعل" للإنسان، فعل الظلم خاصة**، كي تترتب عن ذلك المسؤولية. والمسألة في أصلها عبارة عن رد على إيديولوجيا "الجبر" لدى الأمويين[٧] كما سنرى.

من هنا تركيز المعتزلة -وهم ورثة الحركة التنويرية المعارضة للأمويين -على فكرة أن الله لا يفعل الظلم، الشيء الذي يعنى أن الناس هم الذين يأتون أفعالهم بإرادتهم واختيارهم وبالقدرة الذي جعل الله تحت تصرفهم، وبالتالي فهم مسئولون ويجازون عنها -في الآخرة- بالثواب أو بالعقاب، بالجنة أو بالنار. وهذا هو مضمون فكرة المعتزلة التي عبروا عنها بـ "**خلق الأفعال**".

يعرض الشهرستاني رأي المعتزلة ككل في المسألة التي نحن بصددها. ثم يذكر بعد ذلك ما اختص بالقول به كل واحد من كبارهم ممن عاشوا قبله، فيقول: "واتفقوا -المعتزلة- على أن العبد قادر، خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق، على ما يفعله، ثوابا وعقابا في الدار الآخرة. والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما كما لو خلق العدل كان عادلا. **واتفقوا على أن لله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير**، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف. وسموا هذا النمط عدلا"[٨].

"وقال -واصل بن عطاء- إن الباري تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليه شيئا ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية. وهو المجازَى على فعله. والرب تعالى أقدره على ذلك كله". هذا من جهة، ومن جهة أخرى حصر واصل الأفعال التي

---

٧ - يقول القاضي عبد الجبار: "وذكر شيخنا أبو علي رحمه الله أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجعله عذرا فيما يأتيه، ويتوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماما وولاه الأمر. وفشي ذلك في ملوك بني أمية، وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان رحمه الله. ثم نشأ بعدهم يوسف السمتي فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق وأخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط زنديقا منويا". **المغني** ج٨ ص ٤.

٨ - الشهرستاني. **الملل والنحل**. مؤسسة الحلبي القاهرة ١٩٦٨. ص ٤٥.

يصدق عليها ما تقدم في الحركات والسكنات والاعتمادات (=الحركة في نفس المكان). وفيها يتمظهر الفعل الجسماني أو "**أفعال الجوارح**"، والنظر والعلم وفيهما يتحقق الفعل النفسي، أو "**أفعال القلوب**". ومن جهة ثالثة **منع واصل تكليف الله الإنسان ما لا يطاق**، فقال: "ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعال وهو لا يمكنه أن يفعل، ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة"[٩] العقلية.

وذهب إبراهيم بن سيار النظام إلى أبعد من ذلك فقال: "إن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي (...). ومذهب النظام أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح (...). ففي تجويز وقوع القبيح منه (=الله) قُبحٌ أيضا، فيجب أن يكون(=ذلك) مانعا. ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم. وزاد على هذا فقال: إنما يقدر (=الله) على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده ولا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم (...). وقال إذا وصف الله بأنه مريد لأفعال العباد فالمراد أنه آمر بها ناه عنها".

وعبارة "الله لا يقدر على فعل الظلم" قد لا يستسيغها من وقف عند التعبير اللغوي (=لا يقدر) الذي يفيد السلب، سلب القدرة عن الله في مجال القبيح. أما إذا نقلنا هذه العبارة إلى صيغة الإيجاب مثل "الله منزه عن فعل الظلم" أو "فعل الظلم لا يدخل في ماهية الألوهية"، فحينئذ يختلف الأمر. ولكن المعتزلة لم يصوغوا المسألة هذه الصياغة الوصفية الإيجابية "الملطفة" بل فضلوا صياغة أخرى إيجابية ولكنها تفيد "الوجوب" وتستفز الخصم. فقالوا : "**يجب** على الله فعل الصلاح". وبعضهم قال: "**الأصلح**". وسنشرح معنى هذا "الوجوب" عندهم في فقرة لاحقة.

وميز أبو الهذيل العلاف بين ما يفعله الواحد منا وما تولد من هذا الفعل. وقال إن ما **تولد** من فعل الإنسان فهو فعله. مثال ذلك: إذا ألقيت بحجر فوقع على زجاج فتطاير ذلك الزجاج وأصاب شخصا فإلقاؤك الحجر فعلك، وجرح الزجاج لذلك الشخص تولد من فعلك فهو أيضا فعلك بمعنى أنك تتحمل مسئوليته. أما إذا تولد عن فعلك ظواهر طبيعية لا تعرف كيفية حدوثها كاللون والطعم والرائحة فليس ذلك من فعلك. وكذلك المعرفة التي تحصل في التلميذ من المعلم فليست من هذا الأخير بل الله يبدعها فيه"[١٠]، لأننا لا نعرف كيف تحصل. والإنسان إنما هو مسئول عما يعرف.

وبما أن المعتزلة نظروا إلى الفعل من زاوية التكليف والمسئولية والجزاء فقد أثيرت مسألة **أعمال أهل الآخرة**، أصحاب الجنة والنار! هل هي مقدورة لهم، وبالتالي يكسبونها ويحاسبون عليها، وإذا كان الأمر كذلك فهل معنى ذلك أنهم سيجازون عنها في "آخرة" أخرى؟ تلافيا لهذه النتيجة قال العلاف : "إن حركات أهل الآخرة كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها وكلها مخلوقة للباري تعالى إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها".

---

٩ – نفس المرجع. ص ٤٧.

١٠ – نفس المرجع. ص ٥٢.

ولذلك قيل فيه : " قدري الدنيا جبري الآخرة". وعندما اعترض عليه الذين يرفضون القول بحدوث العالم ويقولون بالمقابل بقدمه : إذا كان العالم حادثا له بداية في أوله فكيف يمكن القول بالخلود في الآخرة إلى ما لا نهاية، كيف يكون الشيء متناه في البداية غير متناه في النهاية؟ هنا اضطر أبو الهذيل إلى القول بنوع من النهاية لأفعال الخالدين في الآخرة. فقال: "إن حركات أهل الخالدين تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خمودا. وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار"[١١].

يتضح مما تقدم كيف سار المعتزلة مع فكرة "خلق الأفعال" إلى أقصى نتائجها. لقد كان المنطلق هو تحميل الأمويين مسئولية أعمالهم، وذلك موقف سياسي دنيوي طبيعي. فانتهوا بها إلى الحكم على أفعال أهل الجنة، وهي من عالم وراء الطبيعة. عالم الآخرة. فنشأت عن ذلك هوة سحيقة بين البداية والنهاية. **إن التعالي بالسياسة (نسبة الأمويين أفعالهم إلى الله) كان لابد أن يؤدي إلى "تسييس المتعالي"**. ومن هنا اشتد رد فعل "أهل السنة" فتمسكوا بمبدأ "لا فاعل إلا الله"، ولكنهم قالوا أيضا بالثواب والعقاب الشي الذي يعني الاعتراف بمسئولية الإنسان. لأنه بدون المسئولية تسقط الحدود بل يسقط التكليف أصلا. ويصبح الفقه غير ذي موضوع، و"أهل السنة" معظمهم فقهاء. هاهنا قامت أزمة قيم. كيف نحتفظ بـ "القضاء والقدر" وهو قيمة دينية أساسية، وبين المسئولية البشرية التي بدونها لا يبقى لأوامر الله ونواهيه. ولا لثوابه وعقابه، معنى؟

كان أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ هـ - ٣٢٤ هـ؟) معتزليا من تلامذة أبي علي الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ. وقد لازمه مدة أربعين سنة وجرت بينهما مناظرات. منها واحدة يقال إنها كانت سبب انفصاله عن المعتزلة، وكان موضوعها حول مسألة "**الأصلح**" وهي فرع من "العدل" كما سنرى. سأل الأشعري أستاذه : "أيها الشيخ، ما قولك في ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي. فقال (الجبائي) : المؤمن من أهل الدرجات (في الجنة) والكافر من أهل الهلكات (في جهنم) والصبي من أهل النجاة (في الجنة أيضا). فقال الأشعري : فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات، هل يمكن؟ قال الجبائي: لا. يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس مثلك. قال (الأشعري): فإن قال (الصبي) : التقصير ليس مني، فلو أحييتني (لو لم أمت صبيا) كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن. قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف. قال (الأشعري) : "فلو قال الكافر: يا رب علمت حاله كما علمت حالي. فهلا راعيت مصلحتي مثله؟ فانقطع الجبائي"[١٢]!

---

١١ - نفس المرجع. ص ٥١.

١٢ - السبكي. **طبقات الشافعية الكبرى**. ج٢. ص ٢٥٠-٢٥١. انظر تفاصيل أوفى في : **مذاهب الإسلاميين**. لعبد الرحمن بدوي. الجزء الأول. دار العلم للملايين. بيروت١٩٧١ . ص٤٩٢ وما بعدها.

وفي هـذا الإطـار تذكـر المصـادر أن أبا الحسن الأشعري "غاب عن الناس في بيته خمسة عشـر يومـا، وبعـد ذلـك خـرج إلى الجـامع فصـعد المنـبر وقـال : "يا معشر الناس. **إني إنما تغيبت عـنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح حق على باطل، ولا باطل على حق**، فاسـتهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه. وانخـلعت مـن جميـع مـا كـنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا". ويضيف راوي القصة: وانخـلع مـن ثـوب كـان عـليه ورمـى بـه ودفـع الكـتاب إلى الناس". ومهما يكن من الإخراج المســرحي لعدول الأشـعري عـن مذهـب المعـتزلة والتحاقه بأوسـاط أهل السنة وتأسيسـه مذهبا عـرف باسمـه. فـإن الثابت تاريخيا أن أبا الحسـن الأشعري وقع في **أزمة فكرية** حينما كان معـتزليا وأنـه "تاب" من القول بآراء المعتزلة وأن المسألة التي جعلت "الكأس يطفح" عنده هي عـدم اقتناعه بجواب أستاذه الجبائي عن سؤال يتعلق بمبدأ المعتزلة القائل إن الله لا يفعل إلا "الأصـلح". والمهـم عـندنا هنا هو الحل الذي قال به **الأشعري** للمسألة ككل، والتي عرفت في تاريخ علم الكلام بمسألة "خلق الأفعال".

حاول الأشعري تجاوز الهوة التي كانت تفصل "المجبرة" من أهل السنة عن "القدرية" المعـتزلية بطرح حل وسـط من خلال القول بـ "الكسـب" بدل القول بـ "خلق الأفعال". **وبما أن الأمـر يتعـلق بــ "التوسط" بين نقيضين (الجبر والاختيار) فقد جاء مفهوم "الكسـب" عنده غامضـا ملتبسـا**. وقد حاول المفكرون الأشعرية من بعده توضيحه فانتهى بهم الأمر إلى نوع من التجاوز للطرح "الكلامي" للمسألة برمتها والاقتراب من طرح الفلاسفة. وفيما يلي تطور النظرة الأشعرية إلى المسألة كما يعرضه أحد رجالاتهم المتفلسفين.

يعـرض الشهرسـتاني **فكـرة الكسب** لدى الأشعري على الوجه التالي، قال : قال أبو الحســن الأشــعري: إرادة الله واحـدة قديمـة أزليـة متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعـال عـباده مـن حيـث إنهـا مخلوقة له لا من حيث إنها مكتسـبة لهم (...). قال: والعبد قـادر عـلى أفعالـه. إذ الإنسـان يجـد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشـة. وبـين حـركات الاخـتيار والإرادة. والـتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القـدرة مـتوقفة عـلى اخـتيار القـادر. فعـن هـذا قـال: **المكتسـب** هـو المقـدور بالقدرة الحاصـلة (للإنسـان)، والحاصـل تحـت القـدرة الحادثـة (التي أحدثها لله فيه). والله أجرى سنته بأن يحقـق عقيـب القـدرة الحادثة، أو تحتها أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له. ويســمى هذا الفعل **كسبا**؛ فيكون خلقا من الله إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد حصولا تحت قدرتـه". معـنى ذلـك أن الإنسـان لا يخـلق أفعالـه بـل يخـلقها الله فيـه بواسـطة القدرة التي يحدثها فيه عندما يريد الإنسـان القيام بفعل من الأفعال! وبذلك يكسب هذا الفعل أي يتحمل نتيجـته ويكـون مسـئولا عنه. بعبارة وجيزة يمكن القول إن معنى **ذلك أن الإنسان يريد، والله يفعـل، والإنسـان يتحمل مسؤولية ذلك الفعل**! وواضح أن الغموض يبقى مع ذلك قائما : إذ

كيف يجوز أن نحمل الإنسان ما فعله الله له. **فكأننا نحاكم هنا الإرادة وحدها**. هذا في أن الإرادة وحدها لا تنتج الفعل وإنما الفعل نتيجة للقدرة. فهل نعاقب مريضا على الفراش لا يقوى على الحركة لأنه أراد قتل فلان. فجاء شخص آخر ووضع في يد المريض مسدسا وأمسك بيده والمسدس وصوبه وأطلق النار. فمن القاتل؟ هل المريض العاجز أم صاحب المسدس المطلق للنار؟

حاول الباقلاني، المنظر الأكبر للمذهب الأشعري، رفع بعض الغموض من فكرة الكسب فميز بين شيئين في الفعل: وجوده من جهة، وكونه حسنا أو قبيحا من جهة أخرى. أما الوجود من حيث هو وجود فليس موضوعا لا للثواب ولا عقاب. وأما جهة الحسن والقبح فهي التي تقابل بالجزاء. وكون الشيء حسنا أو قبيحا، وهما صفتان وراء الوجود، هو المسمى كسبا. ومعنى ذلك أن الإنسان لا يتحمل مسئولية القتل، مثلا، بوصفه فعلا مجردا، لأن الإنسان لا يخلق أفعاله، وإنما يتحمل مسئوليته بوصفه فعلا-للقبيح المنهي عنه.

هل ارتفع الغموض؟ لا نظن! لأن السؤال الأساسي سيبقى: من حكم على القتل بأنه قبيح؟ الجواب هو الله. وإذن أيكون الله قد ساعد على فعل القبيح؟

ويخطو الجويني خطوة أوسع من خطوة سلفه الباقلاني فقال: أما نفي القدرة والاستطاعة عن الإنسان فمما يأباه العقل والحس، كما أن إثبات قدرة لله لا أثر لها في أفعال الناس بوجه هو كنفي القدرة أصلا. وإذن، فلا بد من نسبة فعل الإنسان إلى قدرته هو. لكن لا على أنه خلقه من عدم بل على أنه يستند وجوده إلى قدرته، وقدرته يستند وجودها إلى سبب آخر ، "وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب (الله)، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها"[١٣]. لا شك أننا هنا إزاء تخل تام عن فكرة الكسب الغامضة. إن الجويني لا يريد أن يقول بـ "خلق الأفعال" بعبارة المعتزلة، بل يفضل "الهروب إلى الأمام" والقول بما يقوله الفلاسفة! يقول إن الإنسان له قدرة على إيجاد أفعاله، ولكن هذه القدرة غير مستقلة بنفسها بل هي ترجع إلى أسباب تتسلسل إلى السبب الأول. وهذا بالذات هو موقف الفلاسفة. يبقى بعد ذلك نصيب الضرورة (أو الجبر) ونصيب الحرية في هذا الترابط السببي. وهي مسألة بقي النقاش فيها مفتوحا بين الفلاسفة أنفسهم منذ أرسطو. وقد حاول ابن رشد تجاوزها بالجمع بينهما.

يلاحظ ابن رشد أن مسألة الجبر والاختيار من أعوص المسائل لأن الأدلة فيها تتعارض وتتكافأ، سواء الشرعية منها أو العقلية. فإلى جانب آيات كثيرة تفيد أن الإنسان حر مختار هناك أخرى تفيد أن الفاعل في الحقيقة هو الله. ولا يقل تكافؤ الأدلة العقلية المؤيدة للحرية والاختيار والأدلة التي تشكك في ذلك عن تكافؤ الأدلة النقلية.

يلتمس فيلسوف قرطبة حلا لهذه المسألة بالجمع بين هذه وتلك. وخلاصة فكرته أن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم

---

١٣ - الشهرستاني. **الملل والنحل**. نفس المعطيات السابقة. ج١ ص ٨٥-٩٩

لـنا إلا بمواتاة الأسـباب التي سـخرها الله لنا من خارج. وزوال العوائق عنها. كانت الأفعال المنسوبة إلينا تـتم بالأمـرين جميعـا. يعني بمواتاة القوى الداخلية المخلوقة فينا وهي تابعة لنظام السـببية في أبدانـنا مـن جهـة، والقـوى الخارجية المسخرة لنا وهي تابعة لنظام السـببية في العالم . وهذه القوى الأخـيرة ليسـت تقوم فقط بدور المتمم. أو العائق. للقوى الأولى بل هي أيضا "السبب في أن نريد أحد المتقابـلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق لشيء. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج" (ف :٢٩٨). وإذن:

١- فالأشياء الخارجية تحرك فينا شوقا وميلا لأن نريد شيئا من الأشياء.

٢- فـإذا صـادف ذلـك أن كـانت لـنا القـوة الذاتية على فعله. أي إذا كان نظام السـببية في أبداننا ومجموع كياننا يسمح بذلك.

٣- وكـانت القوى الخارجية مواتية. أي إذا كان نظام السـببية في العالم الخارجي يسمح هو الآخر بذلك.

٤- قدرنا حينئذ على فعل ما نريد وفعلناه.

وهـذا الـتوافق بـين نظـام السببية في كياننا الذاتي ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر. ونظـام الـسببية ككـل يرجع إلى السبب الأول : الله. وهكذا فإنه "لما كانت الأسـباب التي من خارج تجـري عـلى نظـام محـدود وتـرتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها باريها عليه. وكانت إرادتـنا وأفعالـنا لا تـتم ولا توجـد بالجمـلة إلا بموافقـة الأسـباب التي من خارج. فواجب أن تكون أفعالـنا تجري على نظام محدود. أعني أنها توجد في أوقات محددة ومقدار محدود. وإنما كان ذلك واجـبا لأن أفعالـنا تكـون مسـببة عـن تلك الأسـباب التي من خارج. وكـل مسبب يكون عن أسباب محـدودة مقـدرة فهـو ضـرورة محـدود مقدر. وليس يُلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسـباب التي من خـارج فقط. بل وبينها وبين الأسـباب التي خلقها الله تعالى داخل أبداننا. والنظام المحدود الذي في الأسـباب الداخلة والخارجة. أعني التي لا تُخلُّ (=المطردة). هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ"[١٤].

هل يتجاوز هذا النوع من الحل المشكلة؟

يمكـن القـول إن ابـن رشـد جـاء متأخرا، وأن في عصره كان المعتزلة قد اختفوا من المسرح. ولكـن هذا يمكن رده بأن الفكرة التي قررها فيلسوف قرطبة كانت معروفة من قبل. إذ هي في الأصل لأرسـطو. وكـان الكـندي قد قررها في وقت كانت فيه المعتزلة في أوج عزها ورواج مذهبها. ولم يأخذ بها لا المعتزلة ولا الأشاعرة إلا حين أصبح هؤلاء وحدهم على السـاحة عندما أفل نجم المعتزلة. وكان **الجويني** زعيم الأشاعرة هو الذي اقترب من موقف الفلاسفة كما رأينا. وكان ذلك قبل ابن رشد بما ينيف عن قرن من الزمان.

---

١٤ - انظر المقدمة التحليلية التي كتبناها للطبعة التي صدرت بإشرافنا لكتاب : **الكشف عن مناهج الأدلة**. لابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. مقدمة تحليلية.

الواقع أن المسألة، في الأصل، لم تكن قد طرحت فقط على أنها قضية الحرية والاختيار والقدرة على الفعل على الصعيد البشري وحده، بل لقد طرحت منذ البداية في صورة "إثبات ونفي". لقد أراد المعتزلة أن يتجنبوا "التعارض" بين الآيات التي تفيد الحرية والاختيار والقدرة على الفعل، وبين الآيات التي يفهم منها العكس، فارتفعوا بالمسألة إلى مستوى أعلى من النظر، فقالوا : إن إثبات "الفعل" على الصعيد البشري، بمعنى أن الإنسان يخلق أفعاله ويفعل الشر وغيره، هو في نفس الوقت نفي لنوع من الفعل عن الله: **تنزيهه من "فعل القبيح"**، كالظلم وغيره. وكون الله "لا يفعل القبيح" هو معنى **"العدل"** عندهم، عندما ينصرف معنى هذه الكلمة إلى الله : العدل الإلهي. وهذا هو المقصود في مذهبهم.

يقول القاضي عبد الجبار : "الكلام في العدل هو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى جل وعز، وما يجوز عليه وما لا يجوز". ويميز القاضي بين معنى "العدل" عندما يوصف به الفعل، وعندما يوصف به الفاعل ليخلص إلى معناه عندما يوصف به الله عندهم. وهكذا فإذا وصف به **الفعل** فالمراد به : "كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره". فإعطاء المحتاج عدل، وإلحاق الضرر بالمذنب، بسجنه أو تغريمه، عدل كذلك. ومن هنا كانت حقيقة العدل بهذا المعنى هي: "توفير حق الغير واستيفاء الحق منه". أما إذا وصف به **الفاعل** من الناس فالمقصود أن **أفعاله حسنة**. فالرجل العادل هو الذي يتجنب الكبائر ويجتهد في الإقلال من الصغائر. (ومن هنا مفهوم "التعديل والتجريح" في نقد الرواية في الحديث). أما عندما يوصف به **الله** فإنه يعني شيئا آخر عند المعتزلة. يقول القاضي عبد الجبار: "ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد **أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة**". والمقصود بحسن أفعاله تعالى أنها حسنة، لا من جهة المنظر والمرأى، بل من جهة الحكمة[١٥]. فالله لا يفعل العبث بل كل أفعاله لغرض وحكمة.

أما أن الله لا يفعل القبيح فذلك ما يستند المعتزلة في تقريره إلى حجج عقلية وأخرى دينية. فمن جهة العقل يحتج القاضي عبد الجبار بحجج تقربنا إلى نظرية سقراط التي تربط الفضيلة بالعلم، فيقول: "إنه تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، عالم باستغنائه عنه. ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه". والدليل على ذلك "هو أنا نعلم في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالما بقبح القبيح، مستغنيا عنه، عالما باستغنائه عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة". فلو أن "أحدنا خُيِّر بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له : إن كذبت أعطيناك درهما وإن صدقت أعطيناك درهما، وهو عالم بقبح الكذب.

---

١٥ - القاضي عبد الجبار . **شرح الأصول الخمسة**. مكتبة وهبة القاهرة ١٩٦٥. ص ٣٠١ وما بعدها.

مستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق. وما ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغنائه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى، فيجب أن لا يختاره البتة". أما من جهة السمع فهناك آيات كثيرة تدل صراحة على أن الله لا يفعل القبيح. يورد القاضي عبد الجبار بعضها. يقول: "إن الله تعالى تمدَّح بنفي الظلم عن نفسه مدحا يرجع إلى الفعل حيث قال: "وما ربك بظلام للعبيد" (فصلت ٤٦)، وقال: "إن الله لا يظلم مثقال ذرة" (النساء ٤٠)، وقال: "ولا يظلم ربك أحدا" (الكهف ٤٩)"[١٦]. هذه الآيات وأمثالها تؤكد أن الله أوجب على نفسه ترك الظلم. وبالتالي أوجب على نفسه أن تكون أفعاله كلها حسنة من جهة الحكمة.

الله لا يفعل القبيح. ليكن، ولكن كيف نصف ما يفعل؟ وبعبارة أخرى: ما معنى كون "أفعاله كلها حسنة من جهة الحكمة"؟ ثم ما معنى كونه "أوجب على نفسه" كذا أو كذا؟

يجيب المعتزلة: معنى ذلك أن الله لا يفعل إلا الصلاح، وبعضهم يقول "الأصلح". وأن ذلك "واجب عليه". أما الصلاح فالمقصود به عندهم هو "النفع". ومعنى ذلك: "أن كل ما عُلم نفعا عُلم صلاحا، وما لم يعلم نفعا لم يعلم صلاحا. ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه. فلذلك لا يقال عن الشيء إنه صلاح للجماد والميت، ولا يستعمل ذلك في القديم سبحانه". فلا يقال إن فعلا من أفعال الله فيه صلاح له، أي لله.. !

وإذا كان الأمر كذلك فما معنى وصفه تعالى بأنه: "لا يفعل إلا الصلاح" أو "الأصلح"؟ يجيب القاضي عبد الجبار: "يضاف الصلاح إلى من يصلح به، على حد إضافة النفع إلى من ينتفع به (...)، وبهذا المعنى يصح فيه التزايد والتفاضل. فكما يقال في الأمر إنه نفع لزيد فكذا يقال إنه أصلح له. وهذا هو معنى إضافة الصلاح والأصلح إلى الله، **فالمقصود أنه لا يفعل إلا ما فيه صلاح عباده، وهو الأصلح لهم**. وهذا هو نفسه معنى أنه لا يفعل القبيح، كالظلم وغيره، فالمعنى أنه لا يظلم أحدا، لا يفعل الضرر له، بل كل ما يفعله هو في مصلحة الإنسان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمقصود بـ "**الأصلح**" عندهم ليس ما يجري مجرى المبالغة بل يعنون به "**الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه**"، أي أولى الأشياء بأن يختار المكلف. فمعنى قولهم "إن الله لا يفعل إلا الأصلح" هو أنه لا يفعل إلا ما هو أولى بالمكلف أن يختاره لأنه أصلح وأفضل له.

ومن الألفاظ التي يستعملها المعتزلة في هذا المجال لفظ "**النعمة**". يقول القاضي عبد الجبار: "يوصف النفع بأنه نعمة متى جمع إلى كونه نفعا أن يكون فاعله موصلا له إلى غيره، قاصدا به الإحسان إليه على وجه يحسن عليه". أما إذا كان النفع هو نفع الإنسان نفسَه، أو كان المقصود منه أن يحصل له السرور به كمن ينفع ولده، أو ينفع خصمه خديعة

---

١٦ -نفس المرجع ص ٣١٥.

له ليسر بالنتيجة، فذلك كله لا يدخل في معنى النعمة. فالنعمة هي الإحسان. **والإحسان** هو فعل الحسَن للغير، ولا يقال للنفس إلا مجازا. أما **التفضل** فهو النعمة والإحسان مع إضافة أن فاعله يمكن –ويقدر– أن لا يفعله. "لأنه متى وجب على القادر إيصال النفع إلى غيره لم يسم متفضلا وإنما يوصف بذلك المتبرع الذي له أن يفعل. فكل ما هذا حاله يوصف بأنه متفضل"[١٧]. والمقصود أن الله قد أنعم علينا بنعم كثيرة وهو قادر على أن يفعل. وهو قد فعل. لا من أجل أن يأخذ منا العوض، كالطاعات والتكاليف الواجبة علينا مثلا. بل النِّعَم تفضُّلٌ منه.

ومن المفاهيم الأساسية في كلامهم في هذا المجال مفهوم "**اللطف**" وهو عندهم : "عبارة عن جميع ما يقرِّب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي إلى الإلجاء، وهو من أفعال الله تعالى" مثل إرسال الرسل والأنبياء ليبينوا للناس الحسن من القبيح مع أن العقل وحده يدركهما. ويعرفه القاضي عبد الجبار بقوله : "اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرءُ الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح.. فربما يسمى توفيقا وربما يسمى عصمة. ثم إن ما هذا حاله لا يخلو إما أن يكون من فعل الله أو من فعل غير الله. وإذا كان من فعل غير الله فإما أن يكون من فعلنا أو من فعل غيرنا. فإن كان من فعلنا وكان لطفا لنا يجب علينا فعله إذا جرى مجرى التحرز من الضرر.. (احترازا من النوافل فإنه ليس يجب أن نفعل ما هو لطف فيها..) فإذا كان من فعل غيرنا فلا يخلو، إما أن يكون المعلوم من حاله أن يفعل ذلك الفعل فإنه يحسن من الله أن يكلفنا التكليف الذي يكون ذلك الفعل لطفا لنا فيه. وإذا كان المعلوم من حاله أنه لا يفعل فإنه لا يحسن بل يقبح"[١٨].

أما معنى "الوجوب" في عبارتهم : "**اللطف الواجب**"، فليس هو نفس المعنى المقصود في اصطلاح الفقهاء. بل المقصود عندهم بذلك هو "ما لا يصح إضافته إلا إليه (الله) بأن لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد، فلا يمكن إضافته إلا إلى الله عز وجل".

ومن المفاهيم التي اختص بها المعتزلة مفهوم "**العوض**". ومعناه أن الله خلق الكون بحيث يقتضي نظامه وحسن سيره حدوث آلام لبعض المخلوقات وعلى رأسها الإنسان، كما يحدث في الزلازل والكوارث. وبما أن هذه الظواهر المسببة للآلام ليست من فعل الإنسان ولا من إرادته واختياره فهو غير مسئول عنها. وبالتالي يستحق عنها العوض في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما معا. وقد لا يشعر المعوَّض له بالعوض حين يناله. ولذلك "ليس يجب في العوض أن يعلم أن ما يصل إليه من المنافع أعواضا يستحقها"[١٩].

كان ذلك عن "الأفعال"، أفعال الله، وهي كلها حسنة بخلاف أفعال الإنسان التي قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة. يبقى بعد ذلك تفصيل القول في الحُسن والقبح من جهة الحكم، أي جهات الأفعال.

---

١٧ – القاضي عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. الدار المصرية للتأليف والنشر. القاهرة ١٩٦٥ الجزء ١٤ ص ٣٤–٤٠.

١٨ – القاضي عبد الجبار. **شرح الأصول الخمسة**. نفس المعطيات السابقة. ص ٥١٩.

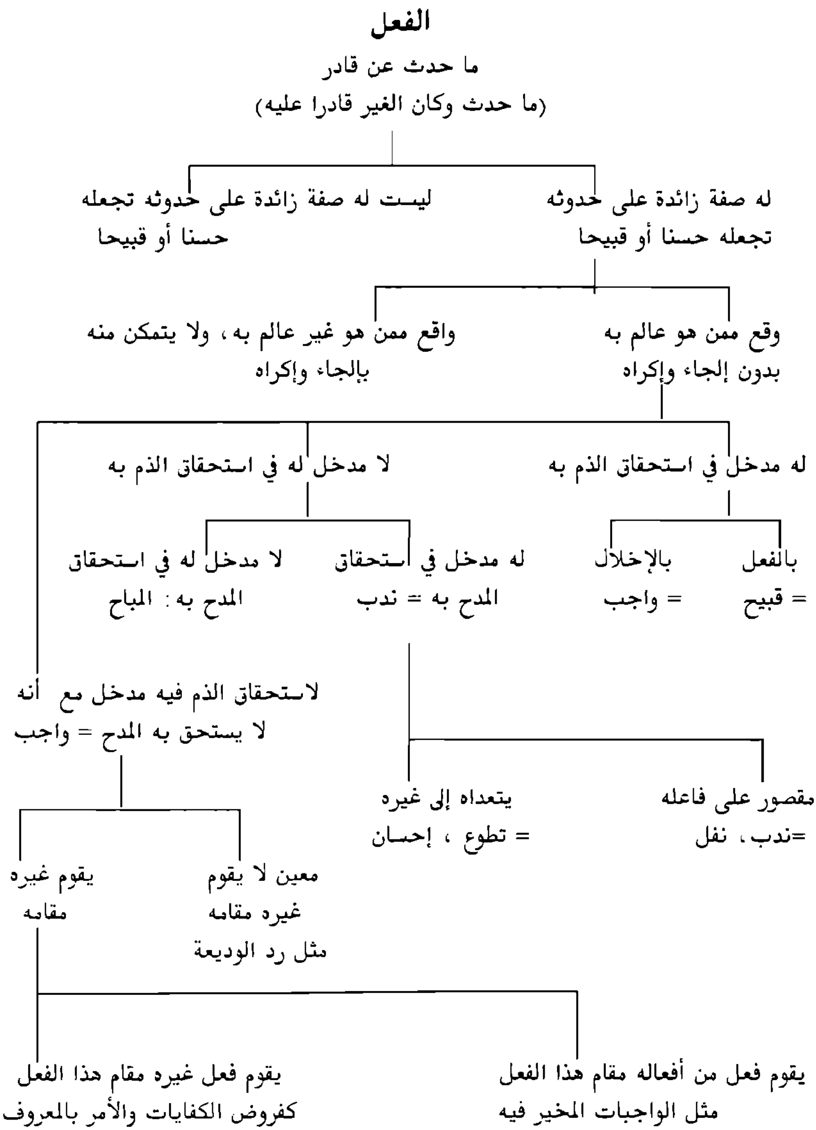
١٩ – نفس المرجع. ص ٤٨٧.

يعرف القاضي عبد الجبار "الفعل" بأنه: "ما حدث وكان الغير قادرا عليه". "والفعل إما أن يحدث وليس له صفة زائدة على حدوثه أصلا، أو له صفة زائدة على حدوثه. فالأول هو ما يقع من الحركة اليسيرة والكلام اليسير من الساهي والنائم، ما لم يكن في ذلك نفع ولا ضرر". وإما أن تكون له صفة زائدة على حدوثه، "فهذا ما يقع ممن هو عالم به، أو يقع ممن لا يعلمه. فإن وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكن من ذلك فلا حكم له(...) وإذا وقع ممن هو عالم به، فإما أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه، أو يقع وهناك إلجاء وإكراه. فهذا الثاني أيضا مما لا حكم له مما أردناه. وإن وصف بأنه حسن أو قبيح، ولكن حكم القبيح والحسن لا يثبت فيه. فيجب عند هذه القسمة أن يكون الكلام في **الفعل الواقع من العالم به أو المتمكن من ذلك ولا إلجاء ولا ضرورة**". ومعنى ذلك أن الفعل الذي يهم المعتزلة هو الذي يصدر عن فكر وروية وقدرة على إتيانه أو الامتناع عن القيام به. وهذا هو الذي يقع تحت طائلة المسؤولية الدينية والأخلاقية والقانونية. ويبين القاضي عبد الجبار جهات الحكم في هذا النوع من الفعل ونلخص كلامه في الجدول التالي(الصفحة التالية):

هذه الأحكام تتعلق بأفعال الله وبأفعال الناس. "أما في الله فجميع تلك الأحكام يصح ثبوتها في فعله تعالى إلا القبيح. أما الواجب فلا يثبت فعله أصلا وإنما يكون عند سبب يفعله، أي يكون بسبب اللطف. ولولا اللطف كان لا يثبت شيء من الواجبات واجبا على الله تعالى. فكأنه وإن تفضل بابتداء التكليف يصير من بعد مما يجب عليه أفعال يكون بسبب وجوبها ما كان منه تفضلا. ونحو هذا من تكفل بحفظ وديعة فإن ذلك تبرع منه ثم يلزمه صونها من الآفات، ونحو من تطوع بالنذر ثم يصير واجبا عليه. والواجب على الله قد يكون مخيرا فيه، فإذا علم أن اللذة تقوم مقام الألم في الصلاح كان في حكم المخير فيها وإن كان إذا آلم فهو أدخل في النفع من حيث يستحق به العوض. أما الإحسان والتفضل (في مجال الحسن والقبح) فلا يكون إلا إذا كان يتعداه إلى غيره. والحسن نفسه حسن في الفاعل ويتعداه إلى غيره بالنفع أو بدفع الضرر عنه".

وأما في الإنسان فالفاعلون على ضربين: **مكلف** وغير مكلف. فالمكلف (الإنسان العاقل البالغ) ثبت فيه تلك الأحكام كلها. أما من ليس بمكلف فإنما يتأتى فيه حكمان من الأحكام السابقة وهما: القبيح، وما ليس له صفة زائدة على الحسن فيكون في حكم المباح. فالقبيح الذي يقع من غير المكلف هو ما يقع من الساهي والنائم والمجنون والبهيمة والطفل، "فإن عندنا أنه وإن لم يثبت فيهم حكم القبيح من استحقاق الذم لفقد الشرط فيهم وهو كمال العقل، فقد يقع منهم ما هو قبيح. ثم الذي يقع من هؤلاء من القبائح هو ما كان قبحه لصفة ترجع إليه كنحو الظلم والكذب وغيرهما، لأنه إنما يقبح لهذا الوجه الجاري مجرى العلة لقبحه"[٢٠].

٢٠ – القاضي عبد الجبار . **المحيط بالتكليف**. الدار المصرية العامة ١٩٦٥ ص ٢٤٢.


الفعل
ما حدث عن قادر
(ما حدث وكان الغير قادرا عليه)
له صفة زائدة على حدوثه تجعله حسنا أو قبيحا
ليست له صفة زائدة على حدوثه تجعله حسنا أو قبيحا
وقع ممن هو عالم به بدون إلجاء وإكراه
واقع ممن هو غير عالم به، ولا يتمكن منه بالجاء وإكراه
له مدخل في استحقاق الذم به
لا مدخل له في استحقاق الذم به
بالفعل = قبيح
بالإخلال = واجب
له مدخل في استحقاق المدح به = ندب
لا مدخل له في استحقاق المدح به: المباح
لاستحقاق الذم فيه مدخل مع أنه لا يستحق به المدح = واجب
مقصور على فاعله =ندب، نفل
يتعداه إلى غيره = تطوع ، إحسان
معين لا يقوم غيره مقامه مثل رد الوديعة
يقوم غيره مقامه
يقوم فعل من أفعاله مقام هذا الفعل مثل الواجبات المخير فيه
يقوم فعل غيره مقام هذا الفعل كفروض الكفايات والأمر بالمعروف

هـذا ولابـد لإثبات القبح في الأفعال من معرفة العلة التي بها قبحت. وإذا كانت العلة غـير ظاهرة ولا معلومة وجب اللجوء إلى القياس كما في الفقه. هذا من جهة، ومن جـهة أخرى "قـد نعـلم وجـه القـبح ولكننا لا نعلم القبح إلا بتأمل زائد، وهذا كالكذب لأنه إذا حصـل فيه نفـع ودفع ضرر فقد عرفناه كذبا، ولكنا لا نعرفه قبيحا، ووجه قبحه هو كونه كذبا. فنحتاج إلى ضـرب مـن الـنظر بأن نقول: ليس الذي لأجله قبح الكذب الخالي من المنفعة ودفع المضرة إلا كونـه كذبـا، فأمـا تعـرّيه من نفع وضرر فقد يوجد في الصـدق كما يوجد في الكذب. والفرق بينهما معلوم في القبح والحسـن. فإذن إنما يقبح لكونه كذبا فيجب في كل كذب أن يقبح"[٢١].

كـان ذلـك عـن نظـرية المعـتزلة في الأفعـال مـن حيـث الحسـن والقـبح. أما خصومهم الأشـاعرة فـلهم رأي آخـر. يلخصـه فيلسـوفهم فخـر الديـن الرازي كما يلي: يقول: "الحسـن والقـبح قـد يـراد بهمـا ملائـم الطـبع ومـنافره، وكون الشـيء صفة كمال أو نقص. وهما بهذين المعـنيين عقـليان. وقـد يراد بهما كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم. وهذا المعنى شـرعي عـندنا، خلافا للمعتزلة". (سنرى تفصيل ذلك في الفصل القادم). غير أن الخلاف بين الطـرفين لا يقتصـر عـلى مـا يدركـه العقـل مـن الحسن والقبح ابتداء وما منهما يثبت بالشرع ابتداء، بل هناك مسـائل تتصل بالموضوع هي محل خلاف بينهما.

مـن هـذه المسـائل "**تكليف ما لا يطاق**". وقد رأينا المعتزلة يمنعون ذلك فالله عندهم لا يفعـل إلا الصلاح والأصلح للإنسـان، وبالتالي فلا ينهاه عن شيء ويجبره على فعله. ولو فعل ذلـك لكلفه ما لا يطاق، وهو قبيح في حقه تعالى. أما الأشاعرة فيجيزون أن يكلف الله الإنسان مـا لا يطـاق! يقـول الفخـر الـرازي: إن تكـليف مـا لا يطاق ليس قبيحا منه تعالى إذ "لو كان قبـيحا لمـا فعلـه الله تعـالى، وقد فعله بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن. وعـلْمِه بأنـه مـتى كـان كذلـك كـان الإيمـان مـنه محالا، ولأنه كلف أبا لهب بالإيمان. ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن. فقد كلفه أن يؤمن بأنه لا يؤمن. وهو تكليف الجمع بين النقيضين". (وفي هذا سفسطة كما لا يخفى).

ومـن المسـائل الـتي يختلف فيه الأشاعرة عن المعتزلة مسألة "**القبح**". فهم يرفضون استعمال هـذا المفهـوم. يقـول الـرازي: "لو قَبُح الشيء لقَبُح إما من الله تعالى أو من العبد، والقسـمان باطلان، فـالقول بالقـبح بـاطل. أمـا أنه لا يقبُح من الله فمتفق عليه، وأما أنه لا يقبح من العبد فلأن ما صدر عـن العـبد صـادر عنه على سـبيل الاضطرار لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله فيـه الداعـي إلى ذلك الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه إليه كان الفعل واجبا. وبالاتفاق لا يقبُح من المضطر شيء".

ومـثل مفهـوم "القـبح" مفهوم "**الحُسن**". فالأشاعرة يرفضون استعمال هذا الأخير حين يقـول المعـتزلة مثلا: "إن الكذب قد يحسـن إذا تضمن إنجاء الشـيء من الظالم". يقول الرازي

---

٢١ – نفس المرجع. ص ٢٣٥.

إن الكذب لا يوصف بالحسن في أية حال لأنه "على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم ومتى أضمر فيه شيء صار صدقا". ولا يقال: "الكذب يقتضي القبح لكنه لا يوصف به لمانع"، لأنه لو جاز ذلك لما أمكن "القطع بقبح شيء من الكذب لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه أحد".

ومن مسائل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة مسألة **العلم الضروري** : المعتزلة يقولون: إن الإنسان يعلم علما ضروريا، أي بمجرد عقله، قبح الظلم والكذب، وحسن الإنعام، وأن ذلك يحصل له قبل ورود الشرع. ويرد الرازي على هذا قائلا: "والجواب إذا أردت به العلم الضروري بحصول الملاءمة والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا نأباه، وإن أردت به غيره فممنوع"[٢٢].

ويرفض الأشاعرة استعمال لفظ "الوجوب" في حق الله. يقول الرازي : "لا يجب على الله تعالى شيء، خلافا للمعتزلة فإنهم يوجبون اللطف والعوض والثواب، والبغداديون (منهم) يوجبون العقاب والأصلح في الدنيا لنا"[٢٣]. ومعظم ردود الأشاعرة مبنية على فهم لـ"الواجب" على طريقة الفقهاء في الحكم الشرعي، وليس على ما يقصده المعتزلة. فقد بينا سابقا أن معنى الوجوب عند المعتزلة هو كون الفعل يستحق تاركه الذم كما أن القبيح هو كون فاعله يستحق الذم. هذا من جهة ومن جهة أخرى فآراء المعتزلة مبنية كلها على أن الإنسان يفعل باختيار وأن الله لا يفعل الظلم. فإذا لم يُسلَّم لهم هذا المبدأ لم يكن هناك معنى للاعتراض عليهم فيما بنوه عليه. والأشاعرة يرفضون مبدأ "العدل" كما هو عند المعتزلة وهو المبدأ الذي تتفرع عنه جميع المسائل السابقة. أما المعنى الذي يعطيه **الأشاعرة للعدل** فيشرحه الشهرستاني كما يلي: قال: "وأما العدل فعلى مذهب أهل السنة أن الله تعالى عدل في أفعاله، بمعنى أنه متصرف في ملكه ومُلكه، يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد. فالعدل: وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده، فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف". ويضيف الشهرستاني قائلا: "وعلى مذهب الاعتزال: العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والحكمة"[٢٤]. فالفرق بين أصول الطرفين في هذه المسألة هو كالفرق بين الشيء وضده.

تلك هي آراء المعتزلة وخصومهم الأشاعرة في أهم المسائل التي لها علاقة مباشرة مع **الأخلاق**: مسألة الأفعال والمسؤولية ومسألة الحسن والقبح الخ. وقد رأينا كيف أن النقاش في هذه المسائل كان ينتمي إلى علم الكلام، وبالضبط إلى القسم الذي يخصونه باسم "**جليل الكلام**"، أي المتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله[٢٥]. وقبل أن نختم هذا الفصل نرى من المفيد

---

٢٢ – الرازي: فخرالدين. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**. ص ٢٩٣–٢٩٤.

٢٣ – الرازي. نفسه ص ٢٩٥.

٢٤ – الشهرستاني **الملل والنحل**. نفس المعطيات السابقة. ص ٤٢.

٢٥ – وذلك في مقابل "دقيق الكلام" وموضوعه آراؤهم في "الطبيعة" التي يتخذون منها "الشاهد" الذي يستدلون به على "الغائب" تصورهم لذات الله وصفاته وأفعاله. انظر: **بنية العقل العربي**. القسم الأول: الفصلان ٥ و٦.

أن نعرج على رأي المعتزلة والأشاعرة في مسألة "**الخير والشر**" التي هي المحور الرئيسي في الفكر الأخلاقي. فهل يقولون فيها بما قالوه في مسألة "الحسن والقبح" في الأفعال. وهي فرع من مسألة الخير والشر؟

أما الأشاعرة فقد رأينا كيف أن وجهة نظرهم في مسألة "الحسن والقبح" محكومة بمبدأ "لا فاعل إلا الله" وأنه "يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد"، وبالتالي فما نسميه "خيرا" أو "حسنا" وما نصفه بأنه "شر" أو "قبح" هما من الله. قد لا يوافقون على إضافة لفظ "الشر" ولفظ "القبح" إلى الله، ولكنهم يؤكدون أن ما نسميه "شرا" —وقد يكون خيرا باعتبار آخر– هو صنع الله، إذ لا فاعل سواه.

أما المعتزلة الذي قالوا إن الله لا يفعل القبيح ولا يفعل إلا الصلاح والأصلح، أي الحسن، فقد رأيناهم يميزون بين ما يقع من الإنسان بحريته واختياره وقدرته وهو عندهم فعله وهو مسؤول عنه، كما أن ما يتولد من فعله هذا، مما يعلمه ويعرف نتائجه، هو من مسئولياته كذلك. أما ما عدا ذلك من الشرور مثل الأمراض والكوارث الطبيعية فهو من الله.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: لماذا ينسب المعتزلة إلى الله فعل تلك "الشرور"، مع أنهم حرصوا أكثر من غيرهم على تنزيه الله تنزيها مطلقا على مستوى الذات والصفات (عدم مشابهته لمخلوقاته: ليس كمثله شيء) كما على مستوى الأفعال (الله لا يفعل إلا الصلاح والأصلح)؟

الجواب هو أن موقف المتكلم يتحدد ليس فقط بما يدعي بل أيضا بما يدعيه خصمه، بمعنى أنه يتجنب السقوط في أحضان خصمه ولذلك فهو يعارض آراء الخصم على جميع المستويات وفي كل قضية. وخصم المعتزلة الأول —تاريخيا وعقائديا– هم **المجوس والمانوية** (أتباع النبي الفارسي "ماني")، الذين يقولون بمبدأين اثنين، أو إلهين، أحدهما **للخير** (وهو **النور**) والآخر **للشر** (وهو الظلمة) (سنرى الاعتبارات السياسية التي تثوي وراء هذه الثنوية). وإذن ففي إطار وقوف المعتزلة ضد نظرية خصومهم المانوية بالغوا في مسألة التوحيد : الله واحد من كل جهة (لا اثنين ولا أكثر). كما أنهم بالغوا في مسألة العدل بالقول إن الله لا يفعل إلا الأصلح لكي يقفوا ضد الجبر الأموي، كما سنبين لاحقا. وقد رأينا أن المقصود بالصلاح والأصلح عندهم : ما هو صالح أو أصلح للإنسان. أما ما يصيب الإنسان مما فيه ضرر له كالآلام والكوارث الطبيعية فقد قالوا إنها من الله وأن فيها العوض.

ذلك ما يقرره القاضي عبد الجبار حين يقول: "إنه تعالى يفعل الآلام والأمراض لمصلحة المكلفين ليعتبروا بذلك إذا نزلت بهم، ونزلت بولد حميم وقريب لهم، ويكونوا عند ذلك أقرب إلى مجانبة المعصية خوفا من النار، ويعوضهم في الآخرة مع ذلك بمنافع عظيمة". ويطرح القاضي عبد الجبار هذا السؤال: "وهل يحسن منه تعالى أن يؤلم ويسقم لهذا المعنى"؟، ويجيب : "نعم، كما يحسن منا أن نُحمِّل الأجير المشقة إذا كان ما نستعمله فيه نعمة وإحسانا متى أعطيناه أجره، فبهذين الشرطين يحسن". وأيضا فـ "الزمن وصاحب

العاهة إذا لحقه غم ببعض نفسه طلب التحرر من الناس والتمس الكمال في الجنة فيدعوه ذلك إلى الطاعة ومجانبة المعاصي ويدعو غيره إلى القيام بشكر النعمة".

وإذا نحن اعترضنا على القاضي عبد الجبار وقلنا: لماذا تنسبون الشر إلى الله وقد نسبتم إلى الإنسان أفعاله؟ لماذا لا تنسبون الشر إلى غير الله كما نسبتم أفعال الإنسان إلى الإنسان؟ فإنه يجيب قائلا: "المراد بذلك مخالفة الثنوية والمجوس. لأنهم زعموا أن الآلام والمضار والخلق القبيحة في المنظر ليست من فعل الله وهي من فعل الظلمة (=مبدأ الشر) وسموا ذلك شرا، وإنما يفعل (الله : إله الخير) اللذات والمنافع التي يسمونها خيرا! فوجب التبري من قولهم هذا بأن يضاف الخير والشر من قضائه وقدره إليه (الله) على ما أطلقه المسلمون وروي في الآثار. وليس المراد بهذا الشر إلا الأمراض وما شاكلها لأن ذلك أجمع من الله تعالى. يفعله لمصالح الخلق فيكون نعما في الدين ويكون أنفع للعبد من الصحة والسلامة. إذ نفع الدين أعظم من نفع الدنيا. وليس المراد بذلك فعل الزنا والسرقة والظلم والفواحش لأن ذلك لو وجب الرضى به لصح أن يخصه بعينه ويقول: أنا أرضى بالزنا والفواحش. ونقول: إن ذلك من قضاء الله، فلا بد من الرضى به، وذلك كفر من قائله".

وإذا نحن سألناه : ماذا تقصدون بـ "الشر" عندما تنسبون فعل الشر إلى الله؟ أجاب: الخير هو النفع الحسن. وكل أفعال الله في دار التكليف (=الدنيا) هذا حاله. والشر هو الضرر القبيح. ويتعالى الله عن فعله، لأنه لو فعله لكان من الأشرار ولكان شريرا إذا أكثر من ذلك. وهذا كفر من قائله. وكذلك الفساد، لو كان من فعله تعالى، ليس بشر ولا فساد، بل هو **حكمة**. وأن لم يؤلم ويشق، لما يؤدي إليه من النفع العظيم. وما يفعله الله تعالى من المضار يسمى بهذين الاسمين (الشر والفساد) على جهة المجاز"[٢٦].

يتضح من كل ما تقدم أن "المفكر فيه" في مناقشات المعتزلة في موضوع "العدل" و"خلق الأفعال" لم يكن من مجالات البحث في الأخلاق. ولا كان يتسع لمثل هذا الاهتمام. إن همهم واهتمامهم كان مركزا ومنحصرا في موضوع واحد هو "ترتيب العلاقة بين أفعال الله وأفعال البشر"، بين قدرته وقدرتهم. وإذا كان معنى "العدل" عندهم هو أن الله لا يفعل الظلم. فما كان يهمهم ليس الظلم في حد ذاته، بل نفي الظلم عن الله ونسبته إلى الإنسان. وكما رأينا فقد كان النظام أكثر تعبيرا عن الأهمية التي تكتسيها هذه المسألة في مذهب المعتزلة عندما قال "إن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي" متجاوزا قول أصحابه : إن الله قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة"!

---

٢٦ - القاضي عبد الجبار. **المختصر في أصول الدين**، ضمن **رسائل في التوحيد والعدل** تحيق محمد عمارة. دار الهلال . القاهرة. ١٩٧١ ج١ ص ٢١١-٢٣٠.

نعم، إن نسبة الأفعال إلى الإنسان تترتب عنها المسئولية والجزاء. وهذا كان الهدف الأصلي من القول بـ "خلق الأفعال". غير أن الجزاء "المفكر فيه" عندهم لا علاقة له لا بالأخلاق ولا بالضمير، لأنه يكون في الآخرة، وهو تنفيذ لوعد الله ووعيده. **وهكذا فكلام المعتزلة في "الأفعال" كان في الحقيقة كلاما في صفات الله** (هل يوصف بفعل الظلم أم لا يوصف، هل يكلف الناس ما لا يطاق، هل يفعل القبيح أم لا يفعل؟). ولو أن كلمة "أخلاق" تقال في حقه تعالى لصح أن ننسب إلى المعتزلة بحثا نظريا في "الأخلاق". ولكنه سيكون حينئذ خاصا بالألوهية، وليس بالبشر.

والسؤال الآن لماذا أهمل المتكلمون، معتزلة وأشاعرة التكلم في القيم والأخلاق مع أنهم جالوا وصالوا في مجالها، مجال الحرية والمسئولية و العدل والجزاء الخ.

لقد "تكلم" أوائل المعتزلة، أمثال الحسن البصري وغيلان الدمشقي ومعبد الجهني وواصل بن عطاء، في قضايا أخلاقية إنسانية، كالجبر والاختيار والإيمان والكفر والفسق الخ. وهي القضايا التي تأسس عليها "علم الكلام" أول الأمر. **فلماذا انتقل الجيل التالي لهؤلاء الرواد بهذه القضايا من المجال الأخلاقي الإنساني إلى المجال الميتافيزيقي اللاهوتي**. إلى ما أطلقوا عليه فيما بعد "جليل الكلام" الذي موضوعه "ذات الله وصفاته وأفعاله"، معرضين تماما عن ذات الإنسان وصفاته وأفعاله؟!

أما الأشاعرة فقد يبرر موقفهم بكونهم إنما كانوا يردون على المعتزلة، فكان من الطبيعي أن يتقيدوا بنفس المجال. ومع ذلك فالسؤال سيطرح نفسه على المتأخرين منهم خاصة. فلقد تجاوز هؤلاء الرد على المعتزلة وارتبطوا بمواقف الفلاسفة واستعملوا مفاهيمهم. فدمجوا الفلسفة في الكلام والكلام في الفلسفة. ولكن لم يعرضوا قط لمسائل الأخلاق التي كانت جزءا من الفلسفة اليونانية وثمرة لها. لقد بقوا يتحركون في نفس المجال الذي تحرك فيه أسلافهم المتكلمون، مجال "جليل الكلام" الذي نقلوا إليه مفاهيم وأطروحات ابن سينا في هذا المجال. أما محاولات بعض الأشاعرة، من غير المتكلمين، "أسلمة" الأخلاق اليونانية أو كتابة "أخلاق الآخرة" أو "أخلاق القرآن" فقد جرت خارج علم الكلام وقضاياه. وتحت ضغط عوامل وظروف أخرى، كما سنرى ذلك في حينه.

وإذن فالسؤال يبقى مطروحا! لماذا انصرف علم الكلام وهو العلم العقلي في الإسلام عن مجال الأخلاق، مجال التشريع للفعل البشري؟ هل لأن الموضوع **ليس من مجال العقل**. وأنه بالتالي من مجال الشرع وحده؟

سؤال ينقلنا إلى البحث **في أساس الأخلاق في الفكر العربي**، **هل العقل أم الشرع**؟ وهو سؤال يقع في قلب ما يعرف بـ "المشكلة الأخلاقية"، أهم المشاكل في فلسفة الأخلاق!

الفصل الرابع

أيهما يؤسس الأخلاق :
العقل أم النقل؟

–١–

من المسائل الأساسية التي يهتم بها "مبحث الأخلاق" في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ما يعبر عنه بـ "**المشكلة الأخلاقية**"، وتتلخص في السؤال التالي: "على أي أساس تقوم الأخلاق"؟ وبعبارة أخرى ما الذي يؤسس الحكم الأخلاقي؟ علام نستند عندما نحكم على هذا السلوك أو ذلك بأنه خير أو شر، حسن أو قبيح؟ هل على مجرد كونه يحقق لنا لذة أو منفعة أو يسبب لنا ألما أو مضرة؟ هل لأنه يتفق –أو لا يتفق– مع ما تجري به العادة والعرف الاجتماعي؟ هل لأن الدين يأمر به أو ينهى عنه؟ هل لأن العقل يستحسنه أو يوجبه أو يستشنعه أو يمنعه؟ هل لأن "الضمير" يقبله أو يرفضه، يرتاح له أو ينفر منه؟

كل هذه "العناصر" (**اللذة، العرف، الدين، العقل، الضمير...**) تصلح، بهذه الدرجة أو تلك، لأن تعتبر أساسا ومحددا للأخلاق والقيم. وقد عرف تاريخ الفكر الأخلاقي "مدارس" تعتمد هذه الأسس: مدرسة سيكولوجية تفسر السلوك الأخلاقي بالعوامل النفسية وفي مقدمتها اللذة والألم، ومدارس اجتماعية ترى أن السلوك الأخلاقي هو –كغيره من أنماط السلوك الأخرى– عبارة عن عادات اجتماعية، عن أعراف وتقاليد الخ. وهناك بالمقابل من يرى أن أصل الأخلاق هو الدين، وآخرون يرون أن "العقل" هو الذي يقف وراء الحكم الأخلاقي، بينما يقرر فريق آخر أن "الضمير" هو منبع الأخلاق.

ومن القضايا المرتبطة بـ"المسألة الأخلاقية" مسألة "**نسبية الأخلاق**": ذلك أن من المشاهَد عبر التاريخ أن السلوك الواحد قد يعتبر حسنا (أو حلالا أو واجبا أو مرغوبا فيه) في زمن ومكان، بينما يعتبر بالعكس من ذلك قبيحا (أو حراما أو ممنوعا أو مكروها) في زمان آخر أو مكان آخر. هذا إضافة إلى أن الفضائل التي تعتبر إنسانية تعلو على الزمان والمكان، قد يختلف مضمونها، قليلا أو كثيرا، من مكان أو زمان إلى آخر. أو أنها قد تتبادل المواقع مع أضدادها في ظروف خاصة: أليست هناك حالات يكون فيها "الكذب" مباحا أو مطلوبا أو ربما واجبا؟ هل من الأخلاق الفاضلة مثلا أن يصدق الطبيب مريضه الذي يسأله عن حالته فيجيب بأنه "ميت"، من الناحية الطبية، بعد يوم أو يومين؟ فإذا كانت الأخلاق نسبية إلى هذا الحد فما الذي يبرر إضفاء الطابع الكلي، الكوني، على موضوعاتها كالفضائل والرذائل.

تلك هي أهم القضايا التي تتكون منها ما يعبر عنه في الفكر الفلسفي بـ "**المشكلة الأخلاقية**". وإذا كانت هذه القضايا إنما تبلورت بهذه الصورة وصارت موضوعا لنقاش فلسفي واسع عريض في الفكر الأوروبي الحديث، فإن ذلك لا يعني أنها لم تكن موضوعا للتفكير في العصور القديمة والوسطى. ويهمنا هنا أن نتعرف على الكيفية أو الكيفيات التي طرحت بها، في الفكر العربي الإسلامي، القضية المركزية في هذه المشكلة: قضية "أساس الأخلاق". فهي ألصق بموضوعنا هنا. سنختم هذا القسم الأول الذي خصصناه للقضايا النظرية العامة.

لنبدأ بطرح السؤال المحوري الذي سيدور النقاش حوله: ما الذي يؤسس الأخلاق في تراثنا العربي الإسلامي: العقل أم الدين؟

* * *

لا بد من القول بداية بأن الدين، في نظر فقهاء الإسلام، يغطي –من الناحية المبدئية– جميع مظاهر الحياة بتشريعاته وأحكامه، صراحة أو ضمنا. أما صراحة فلأنه شرّع لعدد من المسائل، ولو أنها محدودة جدا، معظمها يخص العبادات وقليل منها يخص المعاملات بما في ذلك الأحوال الشخصية. وأما ضمنا فلأن كل ما ليس فيه نص يخضع، أو يجب أن يخضع، في نظرهم للحكم الشرعي عن طريق الاجتهاد انطلاقا من نص. ومن هنا كان الدين –والمقصود هنا الشريعة– أشبه ما يكون بـ"القانون" (المدني والجنائي) الذي على أساسه يحكم القاضي في النوازل التي تعرض عليه في المجتمعات المعاصرة. ومعلوم أن مجال حكم القانون محدود جدا بالقياس إلى المجالات الأخرى المتروكة للعرف والعادة وحكم العقل الخ. وهذا نفسه يصدق على الشرع الإسلامي ولكن مع هذا الفارق، وهو أن الدين في الإسلام عقيدة وشريعة، وبالتالي فما لا يطاله حكم الشرع، يجد شرعيته، أو لا-شرعيته، على مستوى العقيدة، وبالتالي على مستوى التأويل. والمقصود بالشرعية في هذه الحالة هو الشرعية الأخلاقية.

ومن هنا وقع التمييز داخل الفكر الإسلامي، ومنذ وقت مبكر، بين "**أحكام الشريعة**" و"**مكارم الشريعة**". الشيء الذي انعكس في وقت لاحق على بنية الفقه الإسلامي نفسه، إذ صار يميز فيه بين **الأحكام الشرعية والآداب الشرعية**. ومع ذلك فقد بقي الفقه الإسلامي

مشغولا، طوال عصور مديدة من تاريخه، بالأحكام وأدلتها وكيفية استنباطها ووجوه تطبيقها الخ. بينما اعتبرت "آداب الشريعة" كملحق أو فصل إضافي. يكرر اللاحقون فيه ما ذكره السابقون بدون مناقشة أو اجتهاد. نعم لقد خصصت في العصور المتأخرة مؤلفات لـ "الآداب الشرعية" ولكنها لم تكن تختلف عن "الجوامع" أي الملحقات بكتب الفقه إلا في الكم. أما المضمون فواحد، وأهم من هذا أنها لم يكن ينظر إليها كبديل للمؤلفات في الأخلاق. بل لقد تجوهلت تماما عندما حصل الوعي لدى بعض الفقهاء بضرورة كتابة مؤلفات في الأخلاق من منظور إسلامي تكون بديلا للمؤلفات الأخلاقية التي تنتمي إلى الموروثات الوافدة.

نريد أن نخلص من هذه الإشارة السريعة[1] إلى **طبيعة العلاقة بين الفقه والأخلاق** إلى النتيجة التالية. وهي أن النص الديني في الحضارة العربية الإسلامية، ولو أنه يغطي من الناحية المبدئية، جميع مظاهر الحياة فإنه ترك مع ذلك للأخلاق مجالها الخاص، الواسع العريض. وهذا الوضع ينتج عنه **أن الدين في الإسلام ليس هو أساس الأخلاق**. والذين لا يقبلون هذه العبارة، لكونها تقلق الضمير الديني، يقبلون بدون قلق التصريح بأن الدين في الإسلام ليس **وحده** أساس الأخلاق، ليس وحده مصدر الحكم الأخلاقي. بل هناك، بالمقابل، **إجماع على أن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل**. أما مسألة علاقة العقل بالنقل في هذا المجال وكيف يجب أن ترتب فهذا موضوع نقاش واجتهاد؟

والقول بكون العقل هو أساس الأخلاق ينتج عنه بطبيعة الحال استبعاد الجانب النفسي والاجتماعي. ومع أن جميع الذين تناولوا المسائل الأخلاقية في الفكر الإسلامي يعترفون لـ "اللذة" بدور ما في السلوك البشري -كما سنبين في حينه- فإن هناك إجماعا على أن مصدر الرذيلة هو **الهوى** (هوى النفس، ومنه اللذات والشهوات)، وأن الفضيلة تعتمد حكم العقل. أما العرف والعادة فالجميع يعترف بهما كموجهين للسلوك. ولكن الفصل في أخلاقية هذا السلوك (أعني كونه فضيلة أو رذيلة) يرجع أولا وأخيرا لـ "العقل". والعقل بهذا الاعتبار لا يتناقض مع الشرع، وإن بدا هناك تناقض ظاهري فإن التأويل يرفعه.

يمكن القول إذن، من الناحية المبدئية على الأقل، إن الأساس الذي يقوم عليه الحكم الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية "العالمة" هو العقل. هذا من الناحية المبدئية، كما قلنا. ولكن بما أن نظم القيم في الثقافة العربية متعددة ومختلفة، وأحيانا متنافسة ومتصارعة، وبما أن العقل في هذه الثقافة تحكمه النظرة المعيارية التي تستمد مقوماتها من نظام القيم الذي تنتمي إليه -وسنرى كل هذا بتفصيل- فمن المنتظر إذن أن تختلف القيمة التي تعطى للعقل من نظام في القيم إلى آخر. وفيما يلي عرض موجز لـ "الوضع" statut الذي يُخص به العقل، بوصفه أساس الأخلاق في كل واحد من الموروثات الخمسة المكونة للثقافة العربية. وسيكون ذلك فرصة لتسليط أضواء أولية على خصائص كل واحد من هذه الموروثات.

---

١ - سنعرض لهذه المسائل بتفصيل لاحقا.

-٢-

سبق أن أوضحنا في الجزء الأول من هذا الكتاب كيف أن معنى "**العقل**" في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي، يرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق[٢]. بمعنى أن "العقل العربي" تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، بما في ذلك نظرته إلى العقل نفسه. ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في نظام القيم الذي يتخذه ذلك التفكير مرجعا له ومرتكزا. ومن هنا ذلك "الإجماع" في الثقافة العربية على اعتبار العقل أساسا للأخلاق. هذا "الإجماع" يؤسسه المعنى اللغوي لكلمة عقل. ابتداء. هذا فضلا عن أن القرآن دعا العرب إلى استعمال العقل. ليس فقط من أجل استنتاج وجود الله نفسه من خلال مخلوقاته: العالم وظواهره وأشيائه، بل أيضا للتمييز بين الخير والشر والحسن والقبيح والحق والباطل. ولم يكن القرآن ليدعوهم إلى استعمال العقل لو لم يكونوا يعترفون به كأداة للمعرفة والتمييز بين الخير والشر الخ. لنترك القرآن إلى حين، فهو ينتمي إلى الموروث الإسلامي "الخالص" بل هو أساس هذا الموروث، ولننظر في ما يتكون منه **الموروث العربي "الخالص"** أعني اللغة و"الأدب".

نجد الجانب الأخلاقي القيمي في كلمة "عَقْل"، ليس في الكلمات التي جذرها (ع.ق.ل) فحسب، بل أيضا في جميع الكلمات التي ترتبط معها بنوع من القرابة في المعنى مثل: ذهن، نهى، حجا، فكر، فؤاد.. وهذه أمثلة. قال في لسان العرب: "العقل: الحجر والنهى، ضد الحمق. والعاقل هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه". وأيضا: "العاقل من يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام.. **وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه**! وفي "الفروق في اللغة": "العقل هو العلم الأول الذي يزجر عن القبائح، **وكل من كان زاجره أقوى كان أعقل**. وقال بعضهم: العقل يمنع صاحبه من الوقوع في القبيح، وهو من قولك عقلت البعير إذا شده فمنعه من أن يثور. ولهذا لا يوصف الله تعالى به (عند المتكلمين. أما عند الفلاسفة فالله عندهم عقل وعاقل ومعقول، ولكن بمعنى آخر). وقال بعضهم: العقل الحفظ: عقلت دراهمي: حفظتها"[٣].

هذا في اللغة، أما في المرويات التي يتكون منها الموروث العربي "الخالص" فليس لنا أن نتوقع أن نجد فيها تحليلا أو تنظيرا لدور العقل ولا لأي مفهوم آخر. ذلك أن هذا الموروث يتكون كله تقريبا من "كلمات قصار"، نثرا أو شعرا، تقرر "حقيقة" تحمل برهانها وحجتها

---

٢ – **تكوين العقل العربي**. الفصل الأول. فقرة ٤.

٣ – أبو هلال العسكري. **الفروق في اللغة**. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٨٠. ص ٧٦.

في بداهتها وفطريتها، فهي لا تقبل الاعتراض وفي نفس الوقت لا يمكن إقامة الدليل على صحتها لأنها عبارة عن تجربة مكثفة ممحصة، ويجب أن تؤخذ كذلك وإلا فـ :

"ليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل"

كما قال المتنبي. ومع ذلك فإن "النهار" إذا كان لا يحتاج إلى دليل فهو يحتاج إلى وصف، أو على الأقل يقبل ذلك، ولكل أن يصفه ويشرحه بما شاء. وتلك هي سمة الموروث العربي "الخالص"، فهو ليس فقط ما نطق به العربي أو الأعرابي، بل هو جميع المعاني التي يَحْمِلها أو يُحَمِّلُها عبر العصور. وهذه ملاحظة يجب استحضارها دوما لأن المهم عندنا هنا ليس "العبارة" في ذاتها بل "القيم" التي يمكن أن تضمنها. والتي إن لم يعبر عنها صراحة في وقت، فهي حاضرة ضمنيا في جميع الأوقات.

لنأخذ مثلا على ذلك هذا القول الشهير، وهو يمجد العقل. ويقبل الشرح والتحليل والتأويل، مثله في ذلك مثل القول الأدبي عموما. قال زهير بن أبي سلمى في معلقته:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

فإذا نحن قرأنا هذا المعنى على أساس التصور الشائع في جميع الحضارات تقريبا والذي يجعل الإنسان مكونا من جزأين: **النفس والبدن**، والبدن هو اللحم والدم. فإن **النفس** في هذا البيت ستكون هي "اللسان والعقل" معا، تماما مثلما أن **البدن** لحم ودم. وكما أنه لا يمكن الفصل بين اللحم والدم، لأن الواحد منهما بدون الآخر يفقد حقيقته ووظيفته ويصبح ترابا، فكذلك العقل واللسان: العقل بطبيعته لا يفصح بنفسه بل لا بد من اللسان. واللسان بدون حاكم العقل مجرد أصوات كأصوات الحيوان، وفي أحسن الأحوال مجرد ثرثرة. هذا النوع من القراءة يحتملها هذا البيت، كما هو واضح. وقد يراه المرء مطابقا للتصور اليوناني الذي يربط أيضا بين "النطق" والعقل" (النفس الناطقة =العاقلة)، وذلك قبل عصر الترجمة! وواضح أن هذا النوع من القراءة لا يتأتى إلا لمن له خلفية ثقافية معينة، خلفية فلسفية! وغني عن البيان القول إن كلا من الأديب والخطيب والشاعر والتاجر الخ، يمكن أن ينتج قراءة أخرى ألصق بمجال ثقافته واهتمامه. ومع هذا التنوع في القراءات فإن ما سيبقى حاضرا ثابتا فيها جميعا هو كون العقل قيمة عليا، بدونه يفقد الإنسان إنسانيته.

قد لا يكون لـ "**إنسانية**" الإنسان معنى واحدا لدى كل من الفيلسوف والأديب والتاجر والخطيب السياسي ورجل الدين! هذا أكيد. غير أن هؤلاء جميعا سيتفقون على نفس المعنى لإنسانية الإنسان إذا اتخذوا مرجعية لهم الموروث العربي "الخالص"، الذي استقينا منه ذلك البيت من الشعر. والذي يمكن أن نقرأ فيه أقوالا كثيرة توضح هذا وتؤكده. وهذه أمثلة : سئل أعرابي عن العقل متى يعرف؟ قال: "إذا نهاك عقلك عما لا ينبغي فأنت عاقل"[٤]. أيضا: "العاقل دائم المودة والحمق سريع القطيعة". أيضا: "صديق كل امرئ عقله وعدوه جهله". وأيضا: "عدو عاقل خير من

---

٤ – ابن عبد ربه : أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. تحقيق محمد سعيد العريان. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة. د–ت. ج٢ ص ٩٦.

صديق جاهل".. وعن عمرو بن العاص: "ليس العاقل الذي يعرف الخير من الشر. ولكنه الذي يعرف خير الشرين"[5]. وقال آخر: "العقل يأمر بالعفاف وبالتقوى وإليه يأوي الحلم حين يؤول، فإن استطعت فخذ بفضلك فضله، إن العقول يرى لها تفضيل". ويقال : "لا شرف إلا بالعقل". ويلخص قول آخر مجمل المعاني السابقة في العبارة التالية: "إذا عقلك عقْلك عما لا يعنيك فأنت عاقل"[6]. والأهم من ذلك من وجهة نظرنا هذا القول: "**لا مروءة لمن لا عقل له**"[7]. ذلك لأننا قد اخترنا المروءة **كقيمة مركزية** في الموروث العربي "الخالص" كله، كما سنشرح في حينه. فإذا كان نظام القيم الخاص بهذا الموروث يتمحور كله حول "المروءة"، وكان "لا مروءة لمن لا عقل له"، فإن ذلك يعني أن لا أخلاق لمن لا عقل له. وبالتالي فالعقل أساس الأخلاق.

هل هناك قيود؟ هل هناك وجهات نظر أخرى داخل هذا الموروث العربي "الخالص"؟

يمكن أن نجيب بالنفي باعتبار طبيعة هذا الموروث نفسه. فهو غير محكوم بدين معين، وبالتالي خال من التمذهب الديني، ومن الخلافات التي تعرفها الأديان. ذلك أن هذا الموروث من خصائصه أنه يتعامل مع جميع الديانات والحضارات، مع العصر الجاهلي والعصور الإسلامية، مع التوراة والإنجيل والحكمة عند الفرس والهند واليونان والصين الخ. شعاره : "**خذ الحكمة أنى وجدتها**". وإذا أضفنا إلى هذا ما سبق أن أبرزناه من كون مجمل بضاعة هذا الموروث تصاغ على شكل "كلمات قصار" مما يغلق الباب أمام "شهوة" الخلاف والاعتراض، أدركنا كيف أن "العقل الأخلاقي" في الموروث العربي "الخالص" لا يقبل التعدد ولا الاختلاف، ليس لأنه مغلق على نفسه بل بالعكس لأنه مفتوح على "الحكمة" كلها من أين أتت. ومن هنا قوته وضعفه في آن واحد : قوته لأنه عقل الجميع، ليس خصما لأحد. وضعفه لأن العام بطبيعته فقير. والمناطقة يقولون : كلما زاد الماصدق extension ضعف المفهوم compréhension، والعكس صحيح.

لنؤجل النظر في الموروث الإسلامي -لاعتبارات ستتضح فيما بعد- ولننتقل إلى **الموروث الفارسي** مباشرة. هنا أيضا نجد الإشادة بالعقل على كل لسان، لسان الملوك والوزراء ورجال الدين والأدباء وغيرهم. والمراجع العربية المتخصصة في "الأدب" حافلة بذلك. لنقتصر هنا على بعض ما ذكره ابن المقفع وهو الممثل الرسمي للموروث الفارسي في الثقافة العربية.

يستهل ابن المقفع كتابه "الأدب الصغير" بالقول:

١) "أما بعد فإن لكل مخلوق حاجة، ولكل حاجة غاية، ولكل غاية سبيل... فغاية الناس وحاجاتهم: صلاح المعاش والمعاد، والسبيل إلى دركها : **العقل الصحيح**". ويضيف :

---

٥ - ابن قتيبة . **عيون الأخبار**. المؤسسة المصرية العامة القاهرة ١٩٦٣. ج١ ص ٢٨٠.

٦ - شهاب الدين محمد بن أحمد الإبشيهي. **المستطرف في كل فن مستظرف**. دار الحياة بيروت ١٩٩٢ ج١ ص٢٣.

٧ - ابن عبد ربه. **العقد الفريد** ج ٢ص ٩٩.

٢) "للعقول سجيات وغرائز بها تقبل **الأدب**. وبالأدب تنمي العقول وتزكو. فكما أن الحبة المدفونة بالأرض لا تقدر على أن تخلع يبسها وتظهر قوتها وتطلع فوق الأرض بزهرتها وريعها ونضرتها ونمائها إلا بمعونة الماء الذي يغور إليها في مستودعها. فيذهب عنها أذى اليبس والموت. ويحدث لها بإذن الله القوة والحياة. **فكذلك سليقة العقل** مكنونة في مغرزها من القلب. لا قوة لها ولا حياة بها ولا منفعة عندها حتى يعتملها **الأدب** الذي هو نماؤها وحياتها ولقاحها".

٣) "وجل الأدب بالمنطق. **وكل المنطق بالتعلم**. ليس حرف من حروف معجمه ولا اسم من أنواع أسمائه إلا وهو مروي متعلم **مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب**. وذلك دليل على أن الناس لم يبتدعوا أصولها ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم"[٨].

ثلاث قضيا يحسم فيها ابن المقفع في مستهل مقدمة كتابه: الأولى أن **العقل "الصحيح"** هو السبيل إلى درك وتحصيل الناس لحاجاتهم وغاياتهم في صلاح المعاش والمعاد. الثانية أن **العقل غريزة تحتاج إلى تربية**، هو كالنبتة لا بد له من غذاء. الثالثة **أن غذاء العقل هو "الأدب"**. والأدب في اصطلاح ابن المقفع -كما رأينا قبل- هو "النطق" الذي يحث على الأخلاق الفاضلة. وهو "مأخوذ عن إمام سابق، من كلام أو كتاب".

إذن، غذاء العقل الذي به صلاح المعاش والمعاد، لا يبتكر ابتكارا وإنما يؤخذ من "**إمام سابق**"، إما رواية عنه أو نقلا من **كتاب**... ولهذا الغرض أي من أجل توفير غذاء العقل الأخلاقي (الذي به صلاح الدنيا والآخرة) وضع كتابه. يقول: "وقد وضعت في هذا الكتاب، من كلام الناس المحفوظ، حروفا فيها عون على عمارة القلوب وصقالها وتجلية أبصارها، وإحياء للتفكير، وإقامة للتدبير، ودليلا على محامد الأمور ومكارم الأخلاق"[٩].

هنا يلتقي الموروث الفارسي مع الموروث العربي "الخالص". فـ "العقل الأخلاقي"، الذي هو المشرِّع للأخلاق، ليس عقلا ذاتيا فرديا بل هو **"عقل موضوعي"** جماعي موروث (الأدب) يسكن المرويات من الأقوال والحكم والأمثال التي تحمل إلى الخلف خلاصة تجارب السلف. لنقل إذن إن أساس الأخلاق في الموروث الفارسي هو العقل الذي يسكن هذا الموروث، هو **نظام القيم** السائدة فيه. وسيكون من أولى مهامنا، عندما ننصرف إلى تحليل نظام القيم في هذا الموروث هو الكشف عن طبيعة القيم التي تشكل العقل الذي يسكنه. وإلى ذلك الحين لننتقل إلى **الموروث اليوناني**.

الموروث الأخلاقي اليوناني الذي عرف حضورا قويا في الثقافة العربية هو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس. وأساس الأخلاق عند هؤلاء **هو العقل**. ويهمنا هنا، من آرائهم في

---

٨ - ابن المقفع. **الأدب الصغير**. ضمن: المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. ص ٣١-٣٢.

٩ - نفسه ص ٣٧.

العقل، ما كان يؤسس وجهة نظر كل منهما في الأخلاق كما عرضت في الثقافة العربية خاصة، علما أنها لا تختلف كثيرا عن آرائهم كما هي في كتبهما إلا في التفاصيل.

إن الفكرة المركزية التي اختصرت فيها آراء أفلاطون الأخلاقية، في الموروث اليوناني الصحيح[١٠] المنقول إلى الثقافة العربية، هي نظريته في قوى النفس. وقد تبناها جالينوس: النفس عندهما تتجاذبها ثلاث قوى: قوة **شهوانية** ومركزها البطن وهي تطلب الملذات... وقوة **غضبية** ومركزها القلب تنفعل بالغضب وما في معناه، وقوة **عاقلة** ومركزها الرأس ووظيفتها المعرفة. ولكل واحدة من هذه القوى (وتسمى نفوسا أيضا) فضيلة خاصة بها. ففضيلة النفس الشهوانية **العفة**، وفضيلة النفس الغضبية **الشجاعة**، وفضيلة النفس العاقلة **الحكمة**. والحياة الخلقية الفاضلة تحصل للإنسان ككل عندما تكون كل من النفس الشهوانية والنفس الغضبية تحت **القيادة الحكيمة للنفس العاقلة**. فالفضيلة العليا التي هي **العدالة** إنما تتحقق بتحكيم العقل. فالعقل إذن أساس الأخلاق.

هنا تقف معظم الأدبيات الأخلاقية المنتمية إلى الموروث اليوناني الأفلاطوني في الثقافة العربية. والفارابي هو وحده الذي "أكمل" الطريق مع أفلاطون، وذلك انطلاقا من أن الحكمة، التي جعلها أفلاطون فضيلة خاصة بالعقل، تعني المعرفة الشاملة، وصاحبها هو الفيلسوف. هذا من جهة. ومن جهة أخرى فبما أن الإنسان لا يعيش بمفرده بل لابد له من العيش مع غيره في مجتمع من البشر ليقوم كل واحد لكل واحد بما يحتاجه من ضرورات العيش وحاجياته وكمالاته، فلابد من سلطة تشرف على تنظيم الحياة في هذا المجتمع. ولكي تستقيم الأمور في هذا المجتمع ويعيش أهله حياة فاضلة لابد من إعداد المسؤولين عن نظام الحياة فيه، وهم "الحفظة" أو "الحراس"، إعدادهم بالتربية والتعليم. والمجتمع الذي من هذا النوع، وهو "**المدينة الفاضلة**"، لابد من أن يرأسه ويدبره ذلك الذي يتميز بالمعرفة الشاملة: **الفيلسوف**. ويضيف الفارابي **النبي** مستلهما التجربة الحضارية الإسلامية.

هذا بالنسبة للفكرية المركزية في الأخلاق الأفلاطونية كما راجت في الثقافة العربية. أما الفكرية المركزية **الأرسطية** التي راجت في هذه الثقافة نفسها فهي تعريف أرسطو **للفضيلة** بكونها **وسط بين رذيلتين**: فالشجاعة وسط بين التهور والجبن، والكرم وسط بين البخل والتبذير الخ. والوسط المقصود هنا ليس واحدا دائما بل هو يختلف من حالة لأخرى، ولذلك كان لا بد من تحديده لدى كل حالة ويكون ذلك **بالعقل**، الذي يعني هنا العقل العملي، أي الذي قوامه **التروي** والاستفادة من الخبرة والتجربة الخ. هنا في مجال **العقل العملي** لا مجال للمعرفة اليقينية الضرورية، لا مجال للبرهان، بل المعرفة هنا ترجيحية لأنها تقوم على الاستقراء والموازنة بين الأمور.

---

١٠ - أما المنحول على أفلاطون وغيره فشيء آخر وسنعرض له في حينه.

أساس الأخلاق في الموروث اليوناني الأفلاطوني الأرسطي. إذن، هو العقل الذي يعني في الوقت نفسه المعرفة والتجربة. هذا نجده مجملا في المؤلفات العربية. غير أننا نفتقد في معظمها ما جعل من هذا العقل قوة متحركة دينامية، وهو التحليل والمناقشة المستفيضة، إما على صورة حوار كما عند أفلاطون أو على صورة سلسلة من الاستدلالات والشكوك والحلول كما عند أرسطو. وهكذا فبقدر ما كان العقل الأخلاقي عند كل من أفلاطون وأرسطو نشاطا وحيوية، وأخذا وردا، بقدر ما تحول إلى عقل ساكن، عقل تقريري جامد، في الموروث المنسوب إليهما في الثقافة العربية.

وإذا انتقلنا الآن إلى **الموروث الصوفي** فإننا سنجد أنفسنا إزاء نوع معين من "الأخلاق" يعبر عنها المتصوفة بـ "**آداب السلوك**". والمتصوفة لا يصفون الواحد منهم بـ"العاقل" بل بـ "**العارف**"، فهم أهل "عرفان" لا أصحاب "برهان". وقبل أن يصل المتصوف إلى أسمى درجات "للعارف" حيث يدعي "الكشف" الإلهي التام و"الفناء" في "الألوهية"، عليه أن يمر عبر معراج من السلوك، فيطلق عليه حينئذ اسم "**السالك**" أو "**المريد**"، أو"المريد السالك". والمعنى واحد تقريبا.

أخلاق الصوفية إذن هي أخلاق المريد. و"المريد" هو صاحب **الإرادة**، كما أن "العاقل" هو صاحب العقل، تماما كما أن "العارف" في مقابل العالم. وللمتصوفة أقوال في معنى الإرادة، تدور كلها حول فكرة واحدة هي : " الإقبال بالكلية على الحق (=الله) والإعراض عن الخلق". وهذا "الإقبال على الحق" يكون عبر رياضات ومجاهدات الهدف منها تطهير النفس من كل علاقة بالشهوات واللذات وجميع ما يشد إلى الدنيا. وذلك يتم بالتزام آداب خاصة.

لنقل إذن إن أساس الأخلاق عند الصوفية هو **الإرادة**. صحيح أن الإرادة حاضرة في كل سلوك أخلاقي مقصود، ولكن فرق بين الإرادة بالمعنى العام، التي قوامها الميل إلى ما يعتقد فيه منفعة أو لذة أو إحسان الخ، والعزم عليه. وبين حصر الإرادة في "**الإقبال بالكلية على الله**"، الشيء الذي يتطلب: "جب النفس عن مراداتها"، أي منعها عن إرادة شيء آخر.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كانت الإرادة بالمعنى العام إنما تؤسسها قناعة فكرية، أي قرار من العقل، فإن الإرادة عند المتصوفة محلها "**القلب**" وهي _أو هي والقلب- بديل للعقل. وهم يربطونها بـ "**الحب**"، حب الله، وبالتالي يحللونها بوصفها كذلك فيجعلون درجاتها هي نفسها درجات الحب. وهكذا تعبر الإرادة عن نفسها، بادئ ذي بدء، في شكل **ميل** القلب وانجذابه إلى مطلوبه. ثم تقوى فتصبح **ولعا**، ثم **صبابة**، ثم يشتد أكثر فيصير **شغفا**، ليتحكم ويصير **هوى**. فإذا استولى حكمه سمي **غراما**. فإذا تجرد عن الدوافع التي كانت وراء الميل والانجذاب في البداية صار **حبا**. وإذا فني المحب عن نفسه في محبوبه سمي **ودا**. "فإذا طفح حتى أفنى المحب والمحبوب سمي **عشقا**". وهذا **الفناء** هو غاية المريد وهو ما يعبر عنه بـ "**الاتحاد**".

قد يتساءل القارئ : ولماذا "إقحام" التصوف في دراسة موضوعها "العقل الأخلاقي" ومجالها "الأخلاق" كعلم، أو فن أو صناعة (والمعنى واحد)؟ قد يكفي القول إن مجال هذه الدراسة أوسع من ذلك إذ هو : "نظم القيم في الثقافة العربية"، والتصوف نظام للقيم خاص كان حاضرا وما يزال في الثقافة العربية. ثم إننا لن نعرض هنا إلا لجانب واحد في التصوف هو جانب "الأخلاق" أو "الأدب"، أو "العمل" أو "المعاملة" (في مقابل "العلم" أو "المكاشفة"). قد يكفي هذا في الجواب عن الاعتراض المذكور. غير أننا نريد أن نضيف الواقع التالي : وهو أن التصوف بقسميه العملي والنظري حاضر بهذه الدرجة أو تلك في جميع الموروثات الأخرى: فالجانب النظري من التصوف حاضر في أخلاق "السعادة" بل هناك من يصف هذه "السعادة" كما يقررها الفارابي وابن سينا ومن سار على نهجهما بأنها "**تصوف عقلي**". وقد ألف بعض المتفلسفة القدماء في "النسك العقلي". أما الجانب العملي في التصوف، وهو الذي يهمنا هنا أكثر فهو حاضر في الموروث الفارسي وأشد حضورا في الموروث الإسلامي "الخالص". وهذه ظاهرة سيلمسها القارئ مع تلويناتها، وبوضوح كاف، من خلال الكتاب كله.

لننتقل إذن إلى **الموروث الإسلامي "الخالص"**.

أما القول بأن أساس الأخلاق في الموروث الإسلامي "الخالص" هو "العقل"، فهذا يجد ما يؤيده ويؤكده في الأصلين الأولين في الإسلام، وهما القرآن والسنة، دع عنك كون القياس عند غالبية المجتهدين هو نفسه أصل من أصول التشريع في الإسلام. والقياس، كما هو معروف، هو اعتماد العقل في الحكم على ما ليس فيه نص بناء على ما ورد فيه نص. ليس هذا وحسب بل إن القرآن يدعو صراحة إلى **الاعتبار**. وهو استعمال العقل للعبور من حال الجهل إلى حال العلم. وهناك آيات كثيرة تنتقد الذين لا يستعملون عقولهم للتمييز بين الحق والباطل، بين الخير والشر. من ذلك قوله تعالى في انتقاد التقليد والإعراض عن تحكيم العقل: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون. ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء، صم بكم عمي فهم لا يعقلون" (البقرة ١٧٠-١٧١)، وقوله في تأنيب المشركين لكونهم لا يميزون بين الحق والباطل، بالمعنيين، الأخلاقي والمعرفي معا : "لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون" (الأعراف ١٧٩). وواضح أن **القلب والعقل هنا بمعنى واحد**، ولا يفقهون يفسرها: "الغافلون". والمعنى القيمي واضح في الكلمتين معا. وفي نفس هذا المعنى وردت الآية التالية: "إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون" (الأنفال ٢٢). وأيضا :"ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد، كل أولئك كان عنه مسؤولا" (الإسراء ٣٦). وواضح أن السمع والبصر والفؤاد والكلام ألفاظ تؤخذ هنا في مستوى واحد، فهي كلها "آلات" للتمييز بين الحسن والقبح، وبالتالي فهي كلها تقع تحت طائلة المسؤولية.

ومن الأحاديث التي ترويها كتب الأدب والأخلاق حديث له دلالة خاصة فيما نحن بصدده جاء فيه: "إن جبريل عليه السلام أتى آدم عليه السلام فقال له: إني أتيتك بثلاث فاختر واحدة، قال: وما هي يا جبريل؟ قال: العقل والحياء والدين. قال: قد اخترت العقل. فخرج جبريل إلى الحياء والدين، فقال: ارجعا فقد اختار العقل عليكما. فقالا: أمِرْنا أن نكون مع العقل حيث كان"[11]. ومن الأحاديث التي تربط بين العقل والأخلاق حديث جاء فيه: "كرم الرجل دينه، ومروءته عقله، وحسبه خلقه" فجعل المروءة وهي جماع مكارم الأخلاق مرتبطة بالعقل، لا بل جعل العقل أساسا لها. وهناك حديث يقول: "لا يعجبكم إسلام امرئ حتى تعرفوا معقود عقله"[12]. وحديث آخر ورد فيه: "العقل نور في القلب. نفرق به بين الحق والباطل. وبالعقل عرف الحلال والحرام. وعرفت شرائع الإسلام ومواقع الإصلاح، وجعله الله نورا في قلوب عباده يهديهم إلى هدى ويصدهم عن ردى"[13]. ومهما تكن درجة هذه الأحاديث من الصحة فمضمونها العام لا يتناقض مع ما ورد في القرآن، والإكثار من هذه الأحاديث معناه اعتراف المنتمين إلى الموروث الإسلامي "الخالص" بكون العقل هو أساس الأخلاق فعلا، وهذا ما يهمنا هنا.

والعقل في الموروث الإسلامي -عموما- كثيرا ما يعبر عنه بـ "**القلب**"[14]. وقد ساد الاعتقاد عند كثير من المتكلمين أن العقل "قيد للمعاني" فهو آلية أو نشاط، وأن هذا النشاط يتم في القلب فهو فعل من "**أفعال القلوب**"، مثله مثل الإرادة والعلم. ومن هنا تمييز اللغويين بين "رأى" البصرية و"رأى" القلبية، فالأولى تفيد النظر بالعين، والثانية تفيد العلم بالشيء. ومن هنا أيضا عبارة المتكلمين "**النظر بالقلب**"، وهم يفضلونها على عبارة "النظر بالعقل". والمقصود التفكير والتروي الخ. يقول القاضي عبد الجبار: "ثم إن النظر بالقلب له أسماء من جملتها التفكير والبحث والتأمل والتدبر والروية وغيرها"[15]. ويؤسس هذا المعنى عندهم قوله تعالى: "لهم قلوب لا يفقهون بها" (الأعراف ١٧٩).

ومن المسائل التي أثاروها في هذا الصدد علاقة القلب بـ"**المزاج**". بعضهم فصل فصلا تاما بين ما هو مزاج وبين ما هو علم ومعرفة في القلب، وبعضهم جعل المزاج أساسا للمعرفة، شريطة أن "تكون **بنية القلب**" على الصورة التي يجوز أن يوجد معها كل شيء من "الاعتقادات". وفي جميع الأحوال فـ "بنية القلب" لا تتم إلا بمجموع أمور هي ما يسميه المتكلمون بـ "العقل". ومن هنا تعريف "العقل" عند المعتزلة بكونه: "جملة من العلوم

---

١١ - ابن قتيبة. **عيون الأخبار**. نفس المعطيات السابقة. ج١ ص ٢٨١.

١٢ - ابن أبي الدنيا. **العقل وفضله**. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة ١٩٤٦.

١٣ - ذكره ابن عبد ربه: **العقد الفريد**. ج١ ص ٩٦.

١٤ - الواقع أن هذا شيء قديم نجده في كثير من لغات الحضارات القديمة كالحضارة اليونانية وغيرها.

١٥ - القاضي عبد الجبار. **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة. القاهرة. ١٩٦٥ ص٤٥.
انظر تفصيل ذلك في: **بنية العقل العربي**. قسم البيان. الفصل السادس.

مخصوصة"، تحصل في قلب الإنسان فتبنيه البنية التي يصبح بها قادرا على التمييز بين الحسَن والقبيح واكتساب معارف وعلوم أخرى بالنظر والاستدلال". ولا يختلف الأشاعرة معهم في هذه المسألة إلا في كون بعضهم يفضل عبارة "العلوم الضرورية" على "العلوم المخصوصة" مما لا مجال لخوض فيه هنا.

من هنا تصنيفهم الشهير للعقل إلى عقل غريزي موهوب، وعقل مكتسب. والعقل الغريزي عندهم ليس غريزة كما هي الغرائز عند الحيوان بل هو أقرب ما يكون إلى "الأفكار الفطرية" عند ديكارت. يقول القاضي عبد الجبار: "الطريق إلى معرفة أحكام الأفعال من وجوب وقبح هو كالطريق إلى معرفة غيرها، وهو لا يخلو إما أن يكون ضروريا وإما أن يكون مكتسبا.. الأصل فيه: أن أحكام هذه الأفعال لابد من أن تكون معلومة عن طريق الجملة ضرورة، وهو الموضع الذي يقول فيه (عبد الجبار) إن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل. ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل لصار غير معلوم أبدا، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجب عليه **التكليف**[١٦]...".

ذلك أن المتكلمين جميعا لا يعتبرون العقل جوهرا كما هو الحال عند الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين، بل هم يعتبرون العقل مجرد أداة ووسيلة. ذلك "أن الغرض بالعقل ليس هو نفسه، وإنما يراد أن يُتوصل به إلى اكتساب العلوم والقيام بما كلف (=به العاقل) من الأفعال، فلا بد أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف ويؤدي ما وجب عليه من الأفعال وما تسلم به هذه العلوم وما يكون أصلا لهذه العلوم ويجري مجراه في الجلاء". "ولا بد أن يكون عالما بما يدركه ويعلم من حاله أنه لو أدركه غيره لعلمه إذا لم يكن هناك لبس، ولا بد أن يعلم خواص الأجسام" الخ. ويؤكد القاضي عبد الجبار أن "الطريق إلى معرفة أحكام الأفعال من وجوب وقبح هو كالطريق إلى معرفة غيرها، وهو لا يخلو إما أن يكون ضروريا وإما أن يكون مكتسبا (...). والعلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل لصار غير معلوم أبدا، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجب عليه التكليف"[١٧].

ويقرر "فيلسوف الأشاعرة"، فخر الدين الرازي، الشيء نفسه حين يقول "المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف، هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات. لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم، (لكان) يصح انفكاك أحدهما عن الآخر (=انفكاك العقل عن

---

١٦ – يشترط في التكليف في الإسلام البلوغ والعقل. والتكليف معناه ما كلف الله به الناس من الاعتقادات والعبادات الخ.

١٧ – القاضي عبد الجبار بن أحمد. **المحيط بالتكليف**. تحقيق عمر السيد عزمي. الدار المصرية العامة للتأليف والنشر. ١٩٦٥. ص ٢٣٤–٢٣٥.

العلم)، لكن (هذا) محال، لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئا البتة، أو عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلا. وليس هو علما بالمحسوسات لحصوله البهائم والمجانين. فهو إذن علم بالأمور الكلية. وليس ذلك من العلوم النظرية (الفلسفية) لأنها مشروطة بالعقل، فلو كان العقل منها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال. فهو إذن عبارة عن علوم كلية بديهية وهو المطلوب"[18].

وإذن فكون العقل يميز بين الحسَن والقبيح بصورة بديهية، الشيء الذي يجعل منه "أساس الأخلاق"، يقتضيه الشرع نفسه، باعتبار أن المكلف بأداء الواجبات الدينية من صلاة وزكاة وصيام الخ، واجتناب النواهي والوقوع بالتالي تحت طائلة المسؤولية واستحقاق الثواب والعقاب الخ، يجب أن يكون عاقلا بالغا..

أما هل يترتب عن هذا التمييز بين الحسن والقبيح، الذي يختص به "العاقل"، وجوب "التزام الحسن واجتناب القبيح"، فهذا موضوع خلاف بين المعتزلة وأهل السنة من الأشاعرة وغيرهم. فالمعتزلة يقولون بمبدأ : "**العقل قبل ورود السمع**" (والمقصود بالسمع خطاب النبوة)، وأهل السنة يقولون إن الشرع وحده هو الذي يوجب كون هذا حلالا حسنا وهذا حراما قبيحا. ينقل الشهرستاني عن أبي الهذيل العلاف أحد كبار المعتزلة قوله : "إنه يجب عليه (=المكلف) أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا، ويعلم حُسن الحسَن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور"[19]. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: إذا كان الأمر كذلك فما الحاجة إلى التكليف الشرعي الذي تأتي به الرسل؟ يجيب المعتزلة بأن "ورود التكليف (=الأوامر والنواهي الشرعية) **ألطاف** للباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام **امتحانا** : "ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيي عن بينة" (الأنفال ٤٢)[20]. وهذا ما يسمونه بـ "**اللطف الواجب**"، بمعنى أن الله، بما أنه لا يريد إلا سعادة الإنسان إذ لم يخلقه ليشقى، فقد ألزم نفسه أن يبين له السبيل: "وعلى الله قصد السبيل" (النحل ٩) وذلك بإرسال الرسل ليبينوا للناس.

ومن الاعتراضات التي وجهت إلى المعتزلة في قولهم بـ "العقل قبل ورود السمع" الاعتراض القائل: "إذا كان الإنسان يعلم الحسن والقبح بعقله علما ضروريا، فلماذا يختلف الناس في الحكم على الأشياء، لما يختلف الأشاعرة عن المعتزلة في هذه المسألة؟

يجيب القاضي عبد الجبار: "وإذا ادعينا العلم الضروري بقبح هذه القبائح فهو في **الأفعال التي تتعلق بنا**، فإن في ما عدا ذلك لا يمكن دعوى الضرورة". ثم يضيف : "فعلى

---

١٨ – فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. دار الكتاب العربي. ١٩٨٤ ص١٥٠.

١٩ – الشهرستاني. **الملل والنحل**. نفس المعطيات السابقة ج١ ص ٥٢.

٢٠ – نفسه ص٤٥.

هذا يسقط اعتراض المجبرة (أهل السنة والأشاعرة) في قولها لو كان العلم بذلك ضروريا لما صح منا الخلاف. لأنا لم ندع ذلك في كل موضع. وكيف ندعى هذا وقبح الفعل حكم من أحكامه. فما لم نعلم تعلق الفعل بفاعله وحدوثه بحسب أحواله ضرورة، لا يمكن أن نقضي بقبحه منه. فلهذا صار مقصورا على أحدنا دون القديم تعالى"[21].

وهذا ينطوي على تصحيح لفكرة خاطئة شاعت في الكتابات العربية الحديثة تنسب إلى المعتزلة القول "بأن الحسن والقبح صفات ذاتية في الأشياء". والواقع أن المعتزلة لا يذهبون بفكرتهم في التحسين والتقبيح إلى هذه الدرجة. فليس الحسن ولا الجمال ولا القبح صفات ذاتية في الأشياء. وهم لا يقولون بـ"الصفات الذاتية" بالمعنى الفلسفي، إذ جميع الصفات عندهم أعراض، لأن الأشياء عندهم جواهر وأعراض، والأعراض عندهم هي خصائص فيزيائية كالحركة والسكون أو صفات طبيعية كالألوان والطعوم الخ، وهي "لا تبقى زمانين"، أي في تحول مستمر. أما الحسن والقبح فهما من صفات "الأفعال التي تتعلق بالإنسان"، والتي تحدث عنه "بحسب أحواله"، أي التي تصدر عنه عن إرادة واختيار. وكون الفعل حسنا أو قبيحا عندهم معناه أنه يستحق المدح أو الذم، **فالأمر يتعلق بالحكم على الفعل وليس بخصائص الأشياء**. فكون هذا الفعل صادرا عن الإنسان وعن قدرته وإرادته الحرة (وهذا هو معنى **خلق الأفعال** باصطلاحهم)، شرط في قولهم عنه إن العاقل يعلم بنفسه قبح ذلك الفعل أو حسنه. والشيء الذي يعترض عليه الأشاعرة في حقيقة الأمر هو هذا الشرط بالذات، فهم يرفضون القول بما اصطلح عليه بـ "خلق الأفعال" أي كونها تصدر عن قدرة الإنسان وإرادته، لأن ذلك يتعارض في نظرهم مع مبدأ "**لا فاعل إلا الله**". وهذه مسألة سنعرض لها لاحقا.

على أن صدور الفعل عن إرادة الإنسان واختياره، الشي الذي يعني مجرد توفر الاستطاعة، لا يكفي، من وجهة نظر المعتزلة، في الحكم على ذلك الفعل بأن العقل يعلم حسنه وقبحه. بل لا بد من شرط آخر يدخل في مفهوم "أحواله" في عبارة القاضي عبد الجبار السابقة. وهو توفر القصد أو النية، وهو أن يكون الفاعل أراد به نفعا أو ضرا أو ما أشبه ذلك. يقول القاضي عبد الجبار: "اختلف في أن الحسَن هل يحسن لوجه أم لا"، بمعنى هل الحسَن حسَن في ذاته أم باعتبار شيء آخر خارج عن ذاته كنتائجه مثلا؟ ويجيب: "إن الذي قال به الشيخان (الجبّائيان: أبو علي وابنه أبو هاشم) أنه يحسن لوجه، ويكون ذلك الوجه عندهم هو كونه نفعا مفعولا بالنفس، أو نفعا مفعولا بالغير، أو دفع ضرر عن الغير، أو كونه مستحقا، أو كون الكلام صدقا، أو أمرا بالحسن ونهيا عن القبح، أو إرادة للحسن أو كراهة لقبح أو إسقاطا لحق، إلى ما شاكل ذلك (...). ثم قالا: إذا اجتمع وجه الحسْن ووجه القبح كان الحكم لوجه القبح والغلبة له، على مثال ما يقوله بعض الفقهاء: إن الحظر والإباحة إذا اجتمعا فالحكم للحظر دونهما"[22].

---

٢١ – القاضي عبد الجبار. **المحيط بالتكليف**. ص ٢٣٤–٢٣٥.
٢٢ – نفس المرجع والصفحة.

جميع ما تقدم يتعلق بما يعلمه العقل ضرورة، أي بوصفه "جملة من العلوم"، سابقة على التجربة والاكتساب، وهو العقل الغريزي أو المعارف الفطرية. أما ما يعلمه عن طريق النظر والاستدلال (=الاكتساب)، فالكلام عنه غير.

يقرر المعتزلة أن القبائح الشرعية طريقها جميعا هو الاستدلال لأنه لا مدخل للضرورة في شيء منها، فنحن لا نعلم بالبداهة العقلية أن الخمر حرام، ولكننا نعلم ذلك باستدلال. فإذا قمنا باستدلال يعود بهذا التحريم إلى مقدماته المنطقية -وهو "الرد إلى الأصول"- حصل لنا حينئذ علم به بالضرورة العقلية. **وهكذا فإذا عرفنا في شيء من الأشياء أنه مفسدة بالشرع، عرفنا قبحه بالعقل باستدلال**. كما إذا عرفنا أن في شيء من الأشياء دفعا للضرر عرفنا وجوبه عقلا. وهكذا فشرب الخمر وأكل لحم الخنزير حرمهما الشرع لأن فيهما مفسدة: والعقل يدرك بالاستدلال أنهما قبيحان: الخمر مفسدة لأنه مسكر. والسكر قبيح عقلا. وبالجملة: "لا طريق من جهة العقل إلى العلم بأن في شيء من الأشياء مفسدة إلا بعثة[٢٣] من هو كافر أو فاسق أو كان كذلك من قبل. وما عدا ذلك فطريق العلم به الشرع، ولو عرفناه عقلا (=لو عرفنا بعقولنا أن في ذلك الشيء مفسدة) لعرفناه أيضا قبيحا. وأما القبائح العقلية، التي تدرك بالعقل ابتداء، أي بالعقل الغريزي، فهي كالظلم والكذب والأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، وإرادة القبيح وكراهة الحسن، والعبث والجهل والمفسدة، وما يؤدي إلى الإضرار بالنفس وما لا يتميز عن القبيح"[٢٤]. وسنرى مزيدا من التفاصيل حول ما يتصل بهذا الموضوع من جهة الإرادة والفعل وجهات الحكم في الفصل القادم.

كان ذلك عن وجهة نظر المعتزلة في الحسن والقبح وهي أهم مسألة في فكرهم تتصل مباشرة بالمشكلة الأخلاقية. أما أهل السنة فقد كانت آراؤهم في هذه المسألة، وفي كثير غيرها، عبارة عن ردود صريحة أو ضمنية على آراء المعتزلة.

ولكي ندرك أساس الخلاف بينهم يجب أن نشير إلى أصل المشكل في هذه المسألة. فمبدأ "العقل قبل ورود السمع"، عند المعتزلة لم يكن في الأصل من أجل مسألة "الحسن والقبح" كمسألة أخلاقية بل كان من أجل ما يترتب عنه على صعيد العقيدة. لقد كان المعتزلة يجادلون في أول أمرهم الجماعات التي لم تكن قد أسلمت كالمانوية وغيرها والتي كانت تنشر عقائدها وتطعن في الإسلام. وبما أنهم كانوا يجادلونها بالعقل -وهل ينفع معهم الشرع وهم لا يؤمنون به- فقد لجأوا إلى العقل لإثبات العقيدة الإسلامية: وجود الخالق والتوحيد. فقالوا إن العقل يعرف قبل أن ينخرط في أي دين أن الله موجود وأنه واحد لأن ما في الكون يشهد كله على وجود خالق خلقه، وهذا الخالق واحد لا يمكن أن يكون اثنين لأنه لو كان كذلك

---

٢٣ - يقصد أن كون الله يرسل رسولا كافرا أو فاسقا هو مفسدة يعلمها العقل بنفسه، ضرورة. ذلك لأن الرسول بالتعريف إنما يبعث من أجل الصلاح، من أجل هداية الناس. فإذا كان هو نفسه خارج الهداية والصلاح، فإن ذلك سيكون تناقضا. والعقل يعلم ضرورة عدم اجتماع النقيضين. (مثلا: كاذب يقول الصدق!).

٢٤ - القاضي عبد الجبار. **المحيط بالتكليف**. نفس المعطيات السابقة. ص ٢٣٥.

"لفسدتا": وهذا حكم عقلي. والنتيجة هي أن "العقل يدرك قبل ورود السمع" (قبل مجيء الرسل) وجود الله. فواجب على الإنسان إذن أن يعرف الله ويعرف التوحيد الخ. بعقله قبل مجيء الرسل. وبالتالي فالإنسان مكلف بمعرفة الله أي بالاستدلال على وجوده بالنظر، بمجرد وجود العقل فيه. فالنظر في العالم، الذي هو أمارة ودليل، لا بد أن يؤدي إلى إثبات المدلول وهو الله. ومن هنا كان "**النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات**"[٢٥] عندهم. ذلك هو أصل قولهم: "العقل قبل ورود السمع". فهذا المبدأ كان موجها في أول الأمر إلى "الخارج" ولم يكن يهمهم ما يترتب عنه من نتائج في "الداخل".

أما الأشاعرة الذين كانوا يجادلون فرقا تنتمي إلى الإسلام ويختلفون معها لأسباب ترجع في الأصل إلى مواقف سياسية معينة، فقد كانوا يحترزون من التسليم للمعتزلة بما يؤدي إلى نتائج تكون في صالحهم وتتناقض مع مواقفهم هم. ولذلك قالوا في المسألة التي نحن بصددها: إن العقل يستطيع فعلا الاستدلال على وجود الله من تأمل الكون وظواهره، ولكن الحكم **بوجوب** هذا النظر هو للشرع وليس للعقل. وكذلك الشأن في "التحسين" و"التقبيح": فالعقل **يدرك** الحسن ويدرك القبح، ولكن **الحكم** على الشيء بالحسن والقبح، وبالتالي بكونه حلالا أو حراما هو للشرع وليس للعقل. ذلك أن الحكم على الشيء بأنه حسن أو قبيح غير معرفة كونه حسنا أو قبيحا. فالمعرفة وحدها لا توجب الحكم. يقولون: إن "طريق **وجوب** النظر والاستدلال في معرفة الله سبحانه: السمع دون قضية العقل، ولا مجال للعقل في تحسين شيء من المحسنات ولا تقبيح شيء من المقبحات ولا في إثبات شيء من الواجبات ولا تحريم شيء من المحظورات ولا تحليل شيء من المباحات، وإنما يعلم ذلك من جهة الرسل الصادقين من قبل الله تعالى. ولو لم يرد الحكم والأمر من قبل الله تعالى لما وجب على العقلاء معرفة شي من ذلك"[٢٦].

وعلى العموم فالأشاعرة، وأهل السنة عموما، يفصلون بين شيئين: ١) كون الإنسان يميز بين الحسن والقبيح والخير والشر بوجه عام، وهذا من مهمة العقل، فالعقل عندهم ليس شيئا آخر غير هذا التمييز نفسه. ٢) الحكم الشرعي بالوجوب والحظر والإباحة الخ. وهذا لا يعرف بالعقل بل بالنقل: الوحي.

هذه المواقف المتنافرة بين المعتزلة وأهل السنة على صعيد "علم الكلام" (التمذهب العقدي) تخف حدتها وتكاد تتوحد في موقف واحد عندما يتعلق الأمر بميدان **الأخلاق**. وهكذا نجد أبا الحسن الماوردي الفقيه الشافعي وأحد كبار الأشاعرة يحاول **ترتيب العلاقة بين العقل والنقل**، بين الشرع والأخلاق، بصورة هادئة، فيقرر، بادئ ذي بدء، أن "أس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل، الذي جعله الله للدين أصلا وللدنيا عمادا، فأوجب

---

٢٥ – المصدر نفسه ص ٧٩.

٢٦– أبو يعلى الفراء الحنبلي. **المعتمد في أصول الدين**. تحقيق وديع زيدان حداد. دار المشرق. بيروت ١٩٨٦. ص٢١. ومعلوم أن أبا يعلى ينحو منحى زعماء الأشاعرة كالباقلاني والماوردي في كثير من المسائل النظرية.

التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألف به بين خلقه مع اختلاف هممهم ومآربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبَّدهم به قسمين : **قسما وجب بالعقل فوكده الشرع، وقسما جاز في العقل فأوجبه الشرع**، فكان العقل لهما عمادا"[٢٧]. إذن : **مرجع الأخلاق** وأساسها هو العقل بدون منازع، بل كل ما لا يدخل في مجال "ما تعبد الله به الناس". أي كل سلوك لم يدخله الشرع في العبادات والمعاملات الراجعة إليها، فهو من مجال العقل وحده. أما ما هو داخل في مجال التعبد فهو قسمان: "قسم أوجبه العقل فوكده الشرع" مثل معرفة الله وشكر النعمة والعدل واجتناب الجور والفجور الخ. و"قسم جاز في العقل وأوجبه الشرع" ويدخل في هذا جميع الفرائض والأحكام الشرعية التي أوجبها الشرع وهي لا تتعارض مع العقل مثل الصلوات الخمس وصيام رمضان وأحكام الزكاة والسرقة والزنى وغير ذلك من الفرائض والأحكام الشرعية، فهي بالصورة التي قررها بها الشرع جائزة في حكم العقل ولكن الشرع رفعها إلى مستوى الواجب. وفي جميع الأحوال فـ"العقل عمادها". بمعنى أنها تقبل التبرير العقلي لأنها جميعا صادرة لحكمة، وليست عبثا.

والعقل عند الماوردي كما عند جميع المنتمين إلى الموروث العربي أو الإسلامي أو الفارسي ليس جوهرا، بل هو "علم بالمدركات الضرورية" وهي قسمان: **قسم** أصله المدركات الحسية كالمبصرات، فرؤيتي لهذه الشجرة وبالتالي علمي بوجودها ليس عن اختياري بل هو "ضروري". أي أني مضطر للعلم بها لأني أبصرها. **وقسم** مبدأه في النفس كعلمنا أن الشيء لا يخلو من أن يكون موجودا أو غير موجود، حسنا أو قبيحا الخ. فنحن مضطرون كذلك للتسليم بذلك بطبيعة عقولنا (مبادئ العقل). وهذا العلم الضروري هو العقل الغريزي، وهو عند الماوردي "العقل الحقيقي" لأن به يتعلق التكليف. أما العقل المكتسب فهو نتيجة له "وهو نهاية المعرفة وصحة السياسة وإصابة الفكرة وليس لهذا حد، لأنه ينمو إن استعمل وينقص إن أهمل"، ونماؤه يكون بكثرة الاستعمال وبحدة الذكاء وبالتعلم الخ"[٢٨].

إذا كان العقل المكتسب لا حد لنموه، وبما أن ميدان البحث هو ميدان القيم، الذي تصنف فيه الأشياء جميعها إلى فضائل ورذائل، **فمن الطبيعي أن يُطرح "العقلُ" نفسُه على معيار القيم**. ومن هنا السؤال العقل المكتسب "إذا تناهى وزاد هل يكون فضيلة أم لا؟" سؤال قديم يعود الماوردي لطرحه ومناقشته. يستعرض أولا أهم الآراء التي قيلت في الموضوع قوم أجابوا بالنفي وقالوا إذا زاد العقل عن الحد –في الذكاء– خرج عن أن يكون فضيلة لأن الفضيلة –كما استقر تعريفها منذ أرسطو هي "وسط بين رذيلتين". فكأن العقل "وسط" بين الغباء والدهاء، فإذا جاوز العقل التوسط خرج عن حد الفضيلة لأنه يجنح حينئذ نحو الدهاء والمكر وذلك مذموم. ويستشهد القائلون بهذا بمرويات، منها ما ينسب إلى عمر بن الخطاب من

---

٢٧ – أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي. **أدب الدنيا والدين**. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٩٣ ص٥.
٢٨ – نفس المرجع. ص٦ وما بعدها.

أنـه أمـر بعزل زياد عن ولايته، فلما استفسـر هذا الأخير عن السبب وقال: "يا أمير المؤمنين، أعـن موجـدة أو خيانة"؟ رد عمر بن الخطاب : " لا عن واحدة منهما، ولكن خفت أن أحمل على الناس فضل عقلك"، أي ما فيه من زيادة ذكاء.

لا يوافـق المـاوردي أصحاب هذا الرأي بل هو يرى رأي فريق آخر يقول: زيادة العقل فضـيلة، لأن (العقـل) المكتسـب **غـير محـدود بطبيعته**. وإنما تكون الزيادة في الفضائل نقصا مذمومـا إذا كـانت محـدودة أصـلا. فحينئذ تكون الزيادة مجاوزة للحد وهذا لا يسمى فضيلة، كالشـجاع إذا زاد عن حد الشجاعة نسب إلى التهور. والسخي إذا زاد على حد السخاء نسب إلى التـبذير... "وليـس كذلك حال العقل المكتسب لأن الزيادة فيه علم بالأمور. وحسن إصابة بالظنون، ومعرفة ما لم يكن إلى ما يكون. وذلك فضيلة لا نقص". بعبارة أخرى يرى الماوردي أن تعـريف أرسـطو للفضـيلة بكونها وسط بين رذيلتين لا ينطبق على "العقل المكتسب" بوصفه فضـيلة هـو نفسـه، فهـو ليـس "وسـطا" بـين حديـن إذا خرج عن أحدهما خرج عن أن يكون فضـيلة[٢٩]، كالشـجاعة المحصـورة بـين التهور والجبن. إن العقل المكتسب هو بالتعريف غير محدود. لا حد لنموه وبالتالي لا يمكن أن يجعل "وسطا"!

أمـا كون الزيادة في العقل قد تؤدي إلى "المكر" و"الدهاء" والإضرار بالناس. فهذا راجع لا إلى الـزيادة نفسـها بل إلى صرفها إلى المذموم من الأفعال: "فأما الدهاء والمكر فهو مذموم لأن صاحبه صرف فضل عقله إلى الشر، ولو صرفه إلى الخير لكان محمودا".

هـناك مسـألة أخرى متصلة بهذه وفحواها: إذا كان الشخص يصرف عقله ودهاءه نحو الشر فهـل يسـتحق أن يسـمى "عـاقلا"؟ قـال بعضـهم : "لا أسـميه عـاقلا حتى يكون خيرا ديّنا... أما الشـرير فـلا أسـميه عاقلا وإنما أسميه صاحب فكر وروية". أما الماوردي فيرى أن صرف الدهاء نحو الشر إنما يكون بانفكاك العقل الغريزي عن العقل المكتسب، أي غياب هذا الأخير. فالشرير يتصرف بغريـزة العقـل الـذي لم تهذبـه الفضـائل بالتعـلم والـتجربة، أي الـذي لم يتطور إلى مستوى "العقل المكتسـب". وهذا حال الحمقى. وإذن فما يضاد "**العاقل**" ليس الشرير بل "**الأحمق**". والعاقل يوصف بمـا فيـه مـن الفضـائل، كمـا أن الشـرير يوصف بما فيه من الرذائل. ومثل الأحمق في ذلك **الجاهل**. و"بحسب ما ينتشر من فضائل العاقل كذلك يظهر من رذائل الجاهل".

أمـا مـا يقابل **العقل** ويضاده فعلا فهو **الهوى** لأنه –يقول الماوردي– "عن الخير صاد. ولـلعقل مضـاد، لأنـه ينتج من الأخلاق قبائحها ويظهر من الأفعال فضائحها". ولذلك "جعل العقـل عـليه رقيبا مجاهدا يلاحظ عثرة غفلته ويدفع بادرة سطوته". فإذا انقادت النفس للعقل بمـا قـد أشـعرت مـن عواقـب الهـوى لم يلـبث الهـوى أن يصـير بـالعقل مدحـورا وبالـنفس مقهـورا"[٣٠]. ويميز الماوردي بين الهـوى والشـهوة فيقول: "فأما الفرق بين الهوى والشهوة. مع اجـتماعهما في العـلة والمعـلول واتفاقهمـا في الدلالـة والمدلـول، فهـو أن الهـوى مختص بالآراء

---

٢٩ – سنشرح رأي أرسطو فيما بعد، وهو نفس ما يقوله الماوردي هنا.

٣٠ – نفسـه، ص ١٢–١٧.

والاعتقادات، والشهوة مختصة بنيل المستلذات، فصارت الشهوة من نتائج الهوى وهي أخص، والهوى أصل وهي أعم"[٣١].

كان الماوردي ذا عقل متفتح : كان أشعريا ولكنه لم يكن متعصبا يرفض كل ما يكمن أن يجمعه مع المعتزلة. وكيفما كان الأمر، **فـ "العقل الأخلاقي" عند الفقهاء كان أكثر مرونة وأميل إلى قبول الاختلاف منه عند المتكلمين**. والماوردي كان فقيها في الدرجة الأولى. ووجهة نظره في العقل كأساس للأخلاق تقترب جدا من وجهة نظر كبير المعتزلة المعاصر له القاضي عبد الجبار. وقد بقيت هي السائدة في الأوساط السنية على العموم. من أجل هذا يمكن القول إن هناك إجماعا أو شبه إجماع في الثقافة العربية الإسلامية على أن العقل هو أساس الأخلاق.

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يقم في هذه الثقافة ما يعبر عنه بـ "علم الأخلاق" أو "فلسفة أخلاقية" مستقلة عن الموروثات الوافدة. الفارسية منها اليونانية والصوفية؟

سؤال أجاب عنه بعض المستشرقين بكون اللغة العربية تفتقد إلى الفظ المعبر عما يؤسس الأخلاق (في الثقافة الأوربية)، يعنون بذلك كلمة : "الضمير". فهل الأمر كذلك بالفعل؟

-٣-

فعلا أثار بعض الباحثين من المستشرقين في القرن الماضي مسألة خلو اللغة العربية من مفهوم Conscience، التي نترجمها بـ "**الضمير**" في عبارة "**الضمير الأخلاقي**". وهي كلمة ذات شأن في الفكر الأوربي. هم يميزون في معنى لفظ "الضمير" بين المعنى السيكولوجي، وهو ما نترجمه بـ "الشعور" (الشعور بالوجود، الشعور بالقلق، الشعور بالذات الخ)، وبين المعنى الأخلاقي وهو ما نترجمه بـ"الضمير" وبـ "الضمير الأخلاقي" تحديدا، ويقصدون به الملكة التي نصدر بها أحكام القيمة التي من طبيعة أخلاقية، فهو بهذا الاعتبار **منبع الأخلاق**. ومن الذين كرسوا هذا المعنى في الفكر الأوربي الحديث الكاتب السويسري (الفرنسي) جان جاك روسو الذي يقول في كتابه إميل (الفصل الرابع) : "انظروا إلى جميع أمم العالم وتصفحوا التاريخ كله. فستجدون أنه يوجد في عدد كبير من العبادات الإنسانية والغريبة، وفي العادات والطبائع الكثيرة المختلفة المتباينة. نفس الأفكار والمعاني عن العدل والصدق والاستقامة. ستجدون لديهم جميعا نفس التصورات عن الخير والشر.. هناك إذن في أعماق النفوس **مبدأ فطري للعدالة والفضيلة** به نحكم على أفعالنا وأفعال غيرنا من الناس بالحسن والقبح. هذا المبدأ هو ما أعنيه **بالضمير**" [٣٢]. فكأن العقل خاص بالمعرفة والضمير خاص بالأخلاق!

---

٣١ - نفسه. ص ٢٢.

٣٢- J.J. Rousseau, **Emile**, Livre IV Paris. Garnier 1951, pp : 351-355.

وقد لاحظ بعض المستشرقين أن الثقافة العربية الإسلامية ليس فيها مثل هذا اللفظ الذي يدل على هذا المبدأ، واستنتجوا من ذلك ضعف الجانب الأخلاقي فيها، جانب القيم. والحق أن عبارة "الضمير الأخلاقي" من العبارات الحديثة في اللغة العربية. فهي وليدة الترجمة من اللغات الأجنبية في العصر الحديث. بل إن كلمة "ضمير" نفسها، مع أنها موجودة في اللغة العربية منذ القدم. فهي لا تحيل إلى مبدأ للأخلاق. ففي لسان العرب: "الضمير: السر وداخل الخاطر. والجمع الضمائر. الضمير: الشيء الذي تضمره في قلبك. (تقول) : أضمرت في نفسي شيئا... وأضمرت الشيء أخفيته". ولكن هذا المعنى اللغوي لكلمة "ضمير" لم يمنع بعض المؤلفين القدامى من استعمالها في معنى "الضمير الأخلاقي"، كما فعل المحاسبي مثلا.

ومع ذلك فغياب كلمة في لغة من اللغات لا يعني بالضرورة غياب المفهوم الذي تفيده. وهذا ما لاحظه بعض المستشرقين أنفسهم مثل جولدزيهر الذي رد على الزعم السابق بالقول: "وقد حاول بعض الباحثين التدليل على قلة القيم الدينية والأخلاقية للإسلام بالاستناد إلى حجج ترجع إلى اللغة التي ظهرت بها تعاليمه، فقد قالوا، مثلا: إن الإسلام خال من الفكرة الأخلاقية التي نسميها الضمير. محاولين أن يسندوا هذا الزعم بأن اللغة العربية نفسها وسائر اللغات الإسلامية خالية من كلمة خاصة للتعبير تعبيرا دقيقا عما نقصده من كلمة ضمير". ويعترض جولدزيهر على ذلك مستشهدا بقول القائل: "إن النقص أو الثغرة في اللغة لا يفترض حتما نفس النقص في القلب"، ملاحظا أن هناك لغات ليس فيها كلمة "شكرا" مثلا! ويتساءل: فهل هذا دليل على أنه لا مكان فيها للعرفان بالجميل. كما يشير إلى رفض الجاحظ لما تردد على لسان بعض معاصريه من أن خلو لغة الروم من كلمة "الجود" دليل على بخلهم، وأن خلو اللغة الفارسية من كلمة "نصيحة" دليل على "الغش الغريزي الذي فيهم"! ثم يشير جولدزيهر إلى أن المعنى الأخلاقي الذي تفيده كلمة ضمير في اللغات الأوربية يعبر عنه في اللغة العربية بكلمات أخرى في مقدمتها : **القلب** ."[٣٣].

والواقع أن ما ذهب إليه جولدزيهر صحيح تماما. فكلمة "قلب" في اللغة العربية تستعمل أحيانا بمعنى "الضمير الأخلاقي" و"موطن" الأخلاق في النفس. يقول زهير بن أبي سلمى في معلقته:

ومن يُوفِ لا يذمم ومن يُهْد قلبه   إلى مطمئن البر لا يتجمجم

وفي القرآن آيات كثيرة تفيد هذا المعنى، منها قوله تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب" (ق ٣٧) وأيضا : "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم" (البقرة ٢٢٥) وأيضا : "وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم"

---

٣٣ – جولدزيهر (أجناس). **العقيدة والشريعة في الإسلام**. ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون. دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد. ط٢، د-ت ص٣٨.

(الأحزاب ٥)، وأيضا: "ولا تكتموا الشهادة، ومن يكتمها فإنه آثم قلبه" (البقرة ٢٨٣). وكذلك: "فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور" (الحج ٤٦). وجميع هذه الآيات تربط المسئولية الأخلاقية بالقلب. وهذا ما يفهم من الكلمة بـ"السليقة" اللغوية. وهكذا فالقلب، من جهة. هو و"العقل" بمعنى واحد كما بينا ذلك آنفا. وهذا المعنى هو التمييز بين الحسن والقبيح بين الخير والشر. ومن جهة أخرى "القلب" موضع الحساسية الأخلاقية، ينفعل بالحسن والقبح. فاتجاه الفعل فيه ليس المقارنة والتمييز. ليس إلى "الخارج"، كما في العقل. بل هو إحساس يتجه إلى "الداخل". إلى النفس والوجدان. فالحسرة والأمل والغم والفرح الخ. حالات للنفس مرتبطة بالقلب كغيرها من "الوجدانيات".

وهناك نص ديني (حديث) يستعمل لفظ "القلب" في المعنى نفسه الذي يدل عليه لفظ "الضمير" في اللغات الأوربية الحديثة. إنه حديث "**استفت قلبك**". يروى عن أحد الصحابة أنه قال: "أتيت رسول الله وأنا أريد أن لا أدع شيئا من البر والإثم إلا سألت عنه. فقال: "أدْن يا وابصة. فدنوت حتى مست ركبتي ركبته، فقال لي: "يا وابصة، أخبرك عما جئت تسأل عنه". قلت: "يا رسول الله أخبرني". قال: "جئت تسأل عن البر والإثم". قلت: "نعم": فجمع أصابعه الثلاثة فجعل ينكت بها في صدري ويقول: "يا وابصة **استفت قلبك. البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب. والإثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر**. وإن أفتاك الناس وأفتوك". وفي حديث آخر: "**زاجر الله في قلب** كل مؤمن. **وواعظه في قلب** كل مؤمن". وفي حديث آخر: "إذا أراد الله بعبد خيرا **جعل** له **واعظا من قلبه**". وفي حديث آخر: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي **القلب**". وأيضا: "يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي **قلبه** ذرة من الخير". فـ "القلب" هو الزاجر الواعظ المفتي. مركز الخير ومقر الصلاح.. وليس هناك في مفهوم "الضمير" في اللغات الأوروبية أكثر من هذه المعاني.

ولابد من الإشارة هنا إلى كلمات أخرى استعملت وتستعمل في اللغة العربية بمعنى الضمير و"الضمير الأخلاقي" تحديدا. منها لفظ "**الوازع**". ورد في لسان العرب: "الوزع كف النفس عن هواها، والوازع في الحرب: الموكِّل بالصفوف يزع من تقدم منهم بغير إذنه.. وفي الحديث: "من يزع السلطان أكثر ممن يزع القرآن"، معناه أن من يكف عن ارتكاب العظائم مخافة السلطان أكثر ممن يكف مخافة القرآن والله تعالى". فالوازع هو الزاجر الواعظ الخ. وهناك "**النفس اللوامة**" الواردة في القرآن: "لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة" (القيامة ١-٢). يقول الزمخشري في معنى النفس اللوامة: "النفس المتقية التي تلوم النفوس فيه، (أي في يوم القيامة)، على تقصيرهن في التقوى. أو بالتي لا تزال تلوم نفسها وإن اجتهدت في الإحسان". واللوم والزجر والوعظ بمعنى واحد.

* * *

نخلص من جميع ما تقدم إلى أنه لا ألفاظ اللغة العربية ولا المفاهيم التي شيد عليها الفكر العربي باختلاف اتجاهاته وتياراته، لا أحد منهما كان يفتقد إلى ما يصلح أن يكون أساسا للأخلاق بالمعنى النظري الفلسفي الذي نجده في الفكر اليوناني والفكر الأوربي. بل إن ترجمة كتاب "الأخلاق النيقوماخية" لأرسطو إلى اللغة العربية. وهو المرجع الأول في الأخلاق الفلسفية، ورواج معظم الآراء التي وردت فيه في الكتابات الأخلاقية العربية، إلى جانب آراء أفلاطون، لدليل على أنه لا اللغة ولا مفهوم "العقل" في الثقافة العربية، ولا غياب أي لفظ عن مجالها التداولي. لا شيء من ذلك يمكن اعتباره عائقا أمام قيام "علم أخلاق" –بالمعنى اليوناني وبالمفهوم الحديث والمعاصر– في هذه الثقافة.

الاعتراف بـ "العقل" كأساس للأخلاق في الثقافة العربية قائم بما يشبه الإجماع. هذا أكيد. ولكن يبقى مع ذلك هذا السؤال قائما وبحدة: لماذا لم يظهر فيها "علم للأخلاق" مستقل، على الرغم من كثرة "العلوم العقلية" فيها؟

سؤال يعيدنا إلى نفس السؤال الذي ختمنا به الفصل السابق، والذي يعود بنا بدوره إلى خاتمة الفصل الأسبق!

إن هذا يفرض علينا الانتقال إلى خاتمة هذا القسم الأول من الكتاب، حيث سيكون علينا أن نجمع ما فصلناه ونعيد طرح السؤال بالصورة التي تفسح المجال للتقدم إلى أمام.

خلاصة القسم الأول

عود على بدء..!

انطلقنا في هذا الكتاب من مقدمة رسمنا فيها صورة مختصرة عن "**الوضع الراهن**" للفكر الأخلاقي في تراثنا العربي والإسلامي، فبينا كيف أن الاتجاه الذي ظل سائدا في الثقافة العربية المعاصرة يقرر أن "العرب" لم ينتجوا في ميدان الفكر الأخلاقي ما يرقى إلى مستوى ما أنتجوه في الفكر الفلسفي. ومع أننا قد لاحظنا أن هذا الحكم لا يستند على بحث ميداني ودراسة عميقة ومستقصية وأنه يصدر عن الانسياق مع النموذج اليوناني الأوروبي الذي جعل الكلام في الأخلاق تابعا ومتوِّجا لميادين البحث التي اختصت بها الفلسفة، فإننا قد تبنينا هذه الدعوى كفرضية للعمل، رتبنا عليها سؤالا جعلناه منطلقا لبحثنا وهو: "لماذا لم يقم "علم للأخلاق" في الثقافة العربية على غرار العلوم الأخرى، الأصيلة منها والمنقولة، التي زخرت بها ساحتها والتي شملت جميع حقول المعرفة؟

لقد طرحنا هذا السؤال ونحن مقتنعون بأنه من الأسئلة غير العلمية لكونه يطلب البحث عن شيء حكمنا عليه بعدم الوجود في حين أن العلم إنما يبحث في الموجود. ومع ذلك فقد قبلنا الانطلاق من هذا السؤال لا لكي نبدأ بتقديم الإجابة عنه بل من أجل أن نمتحنه هو نفسه ونختبر هذا الحكم الذي يقرره: هل صحيح أن التراث العربي الإسلامي يخلو من دراسات في "الأخلاق" ترقى إلى مستوى الدراسة المنهجية المنظمة الأصيلة، وتتجاوز ما هو مذكور في كتب الفلاسفة العرب ضمن ما نقلوه أو لخصوه من فلاسفة اليونان من جهة. وما هو معروف من حكم وأمثال وكلمات قصار، وحكايات وأخبار، تدعو إلى التحلي بمكارم الأخلاق من جهة أخرى؟

لقد كان علينا قبل الخوض في هذه المسألة أن نطرح قضية المنهج والرؤية من جديد: وهذا ما فعلناه في "مدخل" بيَّنا فيه كيف أنه على الرغم من أن هذا الكتاب يندرج في سلسلة سبق أن حددنا لها إطارها المنهجي وأفقها الفكري، فإن مسألة المنهج والرؤية تطرح نفسها

هنا من جديد نظرا لخصوصية الموضوع؛ فالبحث في الأخلاق ليس كالبحث في المعرفة. وهكذا قررنا العمل هذه المرة، داخل تراثنا العربي الإسلامي. لا على أساس تصنيف حقوله المعرفية تصنيفا إيبستيمولوجيا يعتمد مفهوم "النظام المعرفي" كما فعلنا في الجزء الأول والثاني من هذه السلسلة، ولا على أساس تصنيف اجتماعي/ثقافي يوظف مفهوم "اللاشعور السياسي". كما فعلنا في الجزء الثالث. بل لقد تبين لنا بعد عملية الاستكشاف الأولي التي قمنا بها للقارة التي سنتحرك فيها أن التصنيف الأنسب والقادر على استيعاب جميع تضاريس هذه القارة وشطآنها هو ذلك الذي يعترف بنوع من الاستقلال للموروثات الثقافية المتعددة التي تدخل في تكوين الحضارة العربية الإسلامية. ذلك لأن تعدد الثقافات في هذه الحضارة كان لابد أن يترتب عنه تعدد نظم القيم فيها. لأن أهم ما يشكل كيان كل ثقافة وما تتميز به عن غيرها هو نظام القيم الخاص بها.

من هنا خصصنا هذا القسم الأول من هذه الدراسة لما أسميناه "المشكلة الأخلاقية في التراث العربي"، فانطلقنا من استعراض ومناقشة معاني الألفاظ الاصطلاحية التي يعبر بها فيه عن هذا الحقل المعرفي الذي جعلناه موضوعا للبحث في هذا الكتاب. وهي أساسا ثلاث كلمات تتركب منها عبارات اصطلاحية خاصة بهذا الحقل. أما الكلمات الثلاث فهي: **أخلاق، أدب، قيم**. وأما العبارات فأهمها: مكارم الأخلاق، أدب اللسان، أدب النفس، الآداب الشرعية، آداب السلوك، نظام القيم، سلم القيم. ومن أجل أن نجعل القارئ يلمس معنا، منذ البداية، بعض جوانب الخصوصية في الموروثات الثقافية التي سنتعامل معها هنا عمدنا إلى تحليل ومناقشة تلك الألفاظ والعبارات الاصطلاحية باستحضار مضامينها في كل موروث ومقارنة بعضها ببعض، فلاحظنا تعددا واختلافا لافتا للنظر. وقد انتهينا إلى النتيجة التالية وهي أن التعدد والاختلاف اللذين يطبعان مفهوم كلمتي "**أخلاق**" و"**أدب**" في الثقافة العربية إنما يعكسان ظاهرة حضارية تجد مرجعيتها، أساسا، في تعدد واختلاف نظم القيم التي عرفتها الساحة الثقافية العربية بسبب التداخل، بل الصراع، بين موروثات ثقافية متعددة تواجدت، بهذه الصورة أو تلك، على الساحة العربية منذ الفتوحات الإسلامية، وأيضا بسبب الاحتكاك الحضاري بالتجارة وغيرها.

من هنا بات من الضروري طرح مسألة تواجد هذه الموروثات الثقافية في الساحة العربية: أسبابها وكيفيات حضورها وأنواع الصراع والاحتكاك والتداخل التي عرفتها. والسؤال الأول الذي فرض نفسه علينا في هذا الإطار هو الذي يخص "أسباب الحضور"! ذلك لأن حضور نظام قيم خاص بثقافة معينة داخل ثقافة أخرى لها نظام قيم خاص بها، حضورا يتجاوز بكثير المستوى الطبيعي العادي لتداخل الثقافات، كما هو الشأن بالنسبة لحضور الموروث الفارسي في الثقافة العربية، ظاهرة فريدة لا يمكن أن تفسر إلا بـ "الغزو الثقافي" الذي يصاحب أو يتبع الغزو العسكري والسياسي. والذي قد يتطور إلى تلك الظاهرة المعروفة بـ "**تقليد المغلوب للغالب**". أو بنوع من "الاستيراد" الذي تكون وراءه حاجة ماسة تُعاني منها

الـثقافة المـستوردة. وبمـا أن العـرب كانوا هم الطرف الغالب فقد اكتست عملية الاسـتيراد هذه شكل "**تقليد الغالب للمغلوب**".

مـن هـنا كـان عليـنا أن نطرح قضية "الحاجة الماسة" التي جعلت العرب يتبنون نظام القيم الخاص بالموروث الفارسـي، بينما قامت دولتهم، أول ما قامت، على أسـاس دين جديد، وبالتالي نظام قيم جديد! كان لابد من الرجوع إلى التاريخ. ولكن لا تاريخ الغزوات والفتوحات والانتصـارات، بـل تـاريخ النكسـات والأزمات. وهكذا ركزنا على **أزمة القيم** التي عانى منها المجـتمع العربي الإسـلامي والتي أفرزتها "**الفتنة الكبرى**" وعمقتها الأحداث والتطورات التي تلتها. وبما أن النقاش حول معطيات هذه الأزمة قد ارتفع خلال العصر الأموي إلى مسـتوى من "**الـتعالي بالسياسـة**"، فسـح المجـال لـ "الـنظر" والـبحث عـن حـلول فكـرية لأزمـة القيـم المسـتفحلة، فقد ارتأينا متابعة تطور هذا النوع من "النقاش" -الذي سيطلق عليه فيما بعد اسم "عـلم الكـلام- بهـدف الـتعرف عـلى كيفيـة تعاملـه مـع أزمـة القيـم تـلك و"نصيب" البحث الأخلاقـي فيـه. وهكذا ركزنا على الموضوعات التي هي، بأسـمائها، من صميم البحث في القيم والأخـلاق والـتي أثـيرت في عـلم الكلام، وعلى نطاق واسع، منذ بداية نشأته إلى أفول نجمه. وقـد خرجـنا بنتـيجة سـلبية، وهـي أنـه عـلى الـرغم مـن أن المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، قد تكـلموا، بعمـق وتفصـيل، في موضـوعات تقـع في قلب ما يعرف في الفكر الفلسفي بـ "**المشكلة الأخلاقيـة**"، فطـرحوا قضايا الحرية والمسئولية والجزاء، وجهات الحكم على الأفعال، وعلى الـرغم مـن أنـهم أجمعوا على أهمية دور العقل، سواء بوصـفه شـرطا في التكليف أو ملكة لإدراك الحسـن والقـبح والـتمييز بـين الخـير والشـر الخ، فـإنهم لم يخصّـوا القيـم والأخـلاق بـ "نظر واسـتدلال" -أو بـبحث كما نقول اليوم- يتعامل معها كعلم قائم بذاته. بل لقد ظل "الكلام" في القيم والأخلاق يقع، على الدوام، **خارج المفكر فيه عندهم**.

نحـن مضـطرون إذن إلى الرجوع إلى القضية التي طرحناها في خاتمة الفصل الذي جعلنا عـنوانه "في البدء كانت أزمة القيم"، هذه الأزمة التي تطورت سياسيا، كما رأينا، إلى محاكمة للـنوايا بـتوظيف أسـئلة إرهابيـة حـول مـرتكب الكـبيرة، والإيمان والكفر، والفرق بين الكافر والفاسـق، والقضاء والقدر، والمسؤولية والجزاء الخ! نحن مضطرون إذن إلى استحضار ما انتهى إليـه الـنقاش حول أزمة القيم هذه مع **واصل بن عطاء** الذي نوّهْنا بمحاولته الإفلات من منطق "إمـا... وإمـا" -الـذي وظف في تلك الأسـئلة الإرهابية - والدعوة إلى **منطق ثلاثي القيم** يقول بـ "**المـنزلة بـين المنزلتين**" بين الإيمان والكفر، ويثبت الخطأ في حق جميع الذين شاركوا في "الفتنة الكبرى"، ومنهم صحابة كبار، ولكن "**لا على التعيين**".

لقد نوهنا فعلا بهذا الحل الخلاق الذي ابتكره واصل. ومع ذلك فقد نبهنا إلى أن **هذا الحـل إذا كـان يحـرر الفكر من منطق (إما... وإما) وما يركب عليه من أسئلة إرهابية، فاتحـا المجال للنقاش النظري والاجتهاد الفكري للبحث عن طريق لتجاوز الأزمة . فإنه**

لا يحـل المشـكلة سياسـيا. والحال أنها، في ظاهرها وباطنها، **مشكلة سياسية أصلا. لقد كان موقف واصل معقولا كمخرَج نظري، ولكنه لم يكن مطلوبا ولا معقولا كمخرج سياسي**!

لقـد كـان المطلوب من وجهة نظر الأمويين هو إيجاد وسيلة أخرى، "حلّ فكري آخر" صـالح للتوظيف السيـاسـي لفـائدتهم: حـلّ يـتجاوز أزمة القيم التي تطورت إلى أزمة سياسية خانقـة عمّقهـا تمـزق المجـتمع والدولـة، في أواخـر عـهدهم. إن الحل المطلوب كان ذلك الذي **يكـرس قـيما جديـدة تخـدم وحـدة المجـتمع والدولـة وتؤكد على ضرورة الطاعة**. وهي قيم كـانت جاهزة في **الموروث الفارسي**. وأكثر من ذلك كانت ملائمة لطبيعة الأزمة وحاجة الدولة لأنها **تربط بين وحدة الدين والـمُلك وتجعل طاعة صاحب الدولة من طاعة الله**.

لم يكـن الأمـر يتطـلب، إذن، سـوى تبـنّيها والترويـج لهـا باسـم الإسـلام! وهذا ما تم بالفعل في العصر الأموي ذاته". فليكن بيان ما حصل بداية لنا جديدة.

القسم الثاني

نظم القيم في الثقافة العربية

أصولها وفصولها

الباب الأول

الموروث الفارسي
أو
أخلاق الطاعة

الفصل الخامس

الترسل أول تأليف في الأخلاق والطاعة أولى القيم!

-١-

لعلنا في غير ما حاجة إلى التأكيد هنا، مرة أخرى، على أن مجال بحثنا في "نظام القيم في الثقافة العربية"، ليس هذه الثقافة نفسها بوصفها أنماطا من التعبيرات الفكرية والسلوكية؛ فنحن هنا لا نمارس البحث الأنثروبولوجي ولا السوسيولوجي ولا السيكولوجي. وإنما نقوم بنوع من التحليل التاريخي النقدي يتحرك على مستوى "الثقافة العالمة". وبالتالي على مستوى ما كتب وألف في مسألة القيم. ومن هنا فمراجعنا ومرجعياتنا لن تكون القيم كما طبقت من طرف هذه الفئة أو تلك، في هذا العصر أو ذاك، **بل القيم كما كانت موضوعا للتفكير وموضوعا للتكريس على مستوى الخطاب**. وبما أننا نزاوج في دراستنا للعقل العربي بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي[1] فإنه سيكون علينا أن نجعل الخيط الناظم لحركتنا وتقدمنا في البحث هو الجانب التكويني/التاريخي، ابتداء. إن مسألة البداية تفرض نفسها علينا لدى كل مرحلة من مراحل بحثنا. وكما شرحنا ذاك قبل فإن البداية تستدعي النهاية على مستوى التحديد كما على مستوى التحليل.

ومن هنا سيكون السؤال الأول الذي سننطلق منه، ونحن بصدد التقديم لدور الموروث الفارسي وقيمه في تكوين نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، هو التالي: متى (وكيف

١ - انظر بيانات حول هذه الخطوات المنهجية في المدخل العام الذي صدرنا به كتابنا "نحن والتراث".

ولماذا؟) أخذت قيم الموروث الفارسي في الانتقال إلى الثقافة العربية؟ وسؤال البداية هذا، الذي سبق أن طرحناه في القسم السابق، يستدعي أسئلة أخرى من صميم الموضوع: كيف اتخذت قيم الموروث الفارسي مسارها في الثقافة العربية. وعلى أي مستوى؟ وكيف كانت علاقتها بقيم الموروثات الأخرى؟ وإلى أين انتهى بها الأمر؟

لنبدأ بسؤال "البداية": متى بدأ الموروث الفارسي يقدم نفسه، داخل الثقافة العربية الإسلامية، عبر الترجمة والتأليف، كخطاب، كلي و"عالم"، في القيم والأخلاق؟

قد لا نقدم جديدا إذا قلنا إن ذلك بدأ في أواخر العصر الأموي، أي في تلك الحقبة التي تشكل ما عبرنا عنه سابقا بـ "امتدادات عصر التدوين إلى ما قبل". ليكن ذلك! ولكن الجديد الذي نبحث عنه في الحقيقة هو الجواب عن السؤال التالي، الذي لم يسبق أن طرح، حسب علمنا: **كيف "حدث" أن شهد العصر الأموي بداية التأليف في "القيم والأخلاق" من داخل الموروث الفارسي، وهو العصر الذي كان عربيا "خالصا"**، بل العصر الذي ساد فيه التعصب للعرب وثقافتهم: ثقافة **الخطابة الشعر**؟ ألم يكن في هذا الجانب من الموروث العربي، أعني الخطابة والشعر والرسائل، ما يسد الحاجة إلى **التخفيف من أزمة القيم** التي تحدثنا عنها في القسم السابق؟ وبعبارة أخرى: ما الذي حدث حتى صار نظام القيم السائد، الذي كانت الدولة تكرسه بواسطة الخطابة والشعر والرسائل، "لا يكفي" للتغلب على أزمة القيم التي شرحناها قبل، أو على الأقل للالتفاف عليها، دون الحاجة إلى الاستعانة بنظام للقيم يقع خارج الثقافة العربية وموروثها؟

للجواب عن هذا السؤال لا بد من الانطلاق من فحص ولو سريع لطبيعة هذا القطاع من الموروث العربي، أعني **الخطابة والرسائل**، كما وظفا في العصر الأموي في مجال نشر القيم وتكريسها.

—٢—

الواقع أن المرء ليندهش، اندهاشا، من ذلك الحشد الهائل من الخطب التي احتفظت لنا بها المراجع، والتي تعود إلى العصر الأموي الذي كان بحق —كما يصفه مؤرخو الأدب— "**عصر الخطابة**"[(٢)]. كانت الخطابة في هذا العصر حاضرة في كل مكان. كانت تتخذ مسرحا لها المساجد والساحات والأسواق والمجالس. وقد بقيت حاضرة عبر الأيام والسنين بواسطة الرواية (والتنقيح والزيادة والنقصان بدون شك). إلى أن نشطت حركة التأليف في "الأدب"

٢ – صفوت أحمد زكي، "**جمهرة خطب العرب**"، ثلاثة أجزاء، المكتبة العلمية بيروت، د–ت، جمع فيه الخطب التي ترجع إلى العصر الأموي (الجزء الثالث) في نحو ٤٥٠ صفحة، بينما لا يضم الجزء الخاص بالعصر العباسي الأول سوى ١٥٠ صفحة (معه "ذيل" يضم خطب الأندلسيين والمغاربة في نحو ٦٠ صفحة. أما الجزء الخاص بالعصر الجاهلي وصدر الإسلام معا (إلى قيام الدولة الأموية) فهو يضم نحو ٤٧٠ صفحة تشتمل، لا على الخطب فقط، بل أيضا على جميع النثر الذي ينتمي إلى هذه الفترة. ويتضح من مقارنة هذه الأرقام أن العصر الأموي كان فعلا "العصر الذهبي" للخطابة في الثقافة العربية.

فكانت من جملة ما دون، بوصفها قولا أدبيا ضروريا لـ"**أدب اللسان**" ومن خلاله صارت، عن قصد أو غير قصد، جزءا أساسيا من "**أدب النفس**"، يكرس عبر العصور، وإلى اليوم، قيما سياسية ودينية فضلا عن القيم الأدبية. ومَنْ مِن العرب، قديما وحديثا، لم يقرأ أو لم يسمع بخطبة "البتراء" لزياد ابن أبيه وبخطبة للحجاج وغيرهما من الخطب الأموية التي تكرس **قيم الاستبداد القبلي** بسلطة قول بليغ مشحون بالتهديد والوعيد، يشعر معهما القارئ عند قراءتهما اليوم --دع عنك المستمع بالأمس- وكأنه هو المعني بالخطاب!

ولم يكن العصر الأموي عصر خطابة وحسب، بل لقد شهد هذا العصر أيضا، خاصة في أواخره، ظاهرة "أدبية" جديدة كان لها شأنها هي الأخرى في تكريس قيم معينة. نقصد بذلك ما يسمى في المؤلفات الأدبية بـ "**الترسل**". لقد كانت رسائل ملوك بني أمية، خاصة منهم المتأخرين، من أهم الوسائل التي استعملوها في نشر القيم التي كانت تخدمهم، **قيم الطاعة** خاصة. كانت رسائل الخليفة تقرأ على العموم، في المساجد والساحات... ولم يكن تأثيرها مقصورا على ما تتضمنه من أخبار وتوجيهات وأوامر مباشرة، بل كان جانب "**الترسل" فيها أبلغ في نشر قيم بعينها**. و"الترسل" صيغة تفيد معنى التكلف. فإذا كان موضوع الرسالة هو إصدار "أمر"، لا يحتاج إلى أكثر من بضع جمل أو فقرات باللغة العادية، فإن الترسل هو صياغة ذلك "الأمر" في نص بلاغي ترصف فيه الجمل والعبارات رصفا، وتتزاحم فيه الاستشهادات بالقرآن والحديث وغيرهما من الموروث العربي والإسلامي **في قالب بل قوالب لغوية يراد لها أن تقوم مقام التبرير الديني والبرهان العقلي**.

ومما يضفي على هذا النوع من "الخطاب" أهمية خاصة، بالنسبة لموضوعنا، هو أنه سرعان ما أصبح طريقة في كتابة الرسائل الرسمية (والوصايا والعهود) تُتعلّم وتُقلّد، ومن ثمة **يعاد إنتاجها عبر العصور**. وبما أنها تَجمَع بين البلاغة وبين الدعوة إلى التحلي بقيم معينة، تقررها مواد الاستشهاد، فضلا عن عبارات "فصل الخطاب"، فقد اعتُبرت النموذج الأعلى لـ "**الأدب**"، النموذج الذي يجمع بين "**أدب اللسان**" و"**أدب النفس**". ومن هنا سيكون "**الترسل" أول صيغة من صيغ التأليف في "الأخلاق" في الثقافة العربية الإسلامية**.

والحق أنه سيكون من الخطأ -عند رصد مراحل التأليف في القيم والأخلاق في الثقافة العربية- إغفال الدور الذي قامت به ظاهرة "الترسل" في التأسيس لهذا النوع من "الأدب". "أدب اللسان" المحمل بـ "أدب النفس". يتعلق الأمر بخطاب بلاغي "مصنوع" من أجل أن يذيع في الناس، خاصتهم وعامتهم، قيما معينة. ولابد من الإشارة هنا إلى أن "**الكُتّاب**" الذين أسسوا لهذا النوع من "الأدب"، الذي يجمع بين تقويم اللسان وتهذيب الأخلاق، كان يطلق على الواحد منهم في الأصل اسم "**المؤدب**"، أي المعلم/المربي، الذي ينتقل من بلد إلى آخر لتعليم وتأديب أبناء الأرستقراطية القبلية الأموية خاصة. لقد احترف التعليم في العصر الأموي عدد غير قليل من الناس تذكر مراجعنا أسماءهم ومصائرهم. وكانت أغلبية هؤلاء الذين اقترنت

أسماؤهم بالتعليم قد غادروه إلى مهن أخرى. " أفضل كسبا وأرفع قدرا"، فأصبحوا ولاة وعمالا يمثلون الخليفة كالحجاج بن يوسف الذي كان في الأصل معلما. أو كتابا في الدواوين (مكاتب الوزارات بالتعبير المعاصر). من هؤلاء **سالم بْن عبد الرحمن**. ويكنى أبا العلاء، وكان مولى لسعيد بن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان مجدد الدولة الأموية. وكان سالم قد التحق بالديوان أيام عبد الملك هذا "لتعلم القواعد الديوانية كما كان يفعل الأحداث"، ثم ليتولى ديوان الرسائل في أيام ابنه هشام -بن عبد الملك- (١٠٥هـ ١٢٥هـ). الذي بلغت معه الدولة الأموية درجة من التوسع والقوة والترف **وسيادة القيم الإمبراطورية** أشبه بالتي بلغتها الدولة العباسية فيما بعد مع هرون الرشيد. و"كان سالم ختن عبد الحميد. وكان أحد الفصحاء البلغاء، وقد نقل من رسائل أرسطاليس إلى الاسكندر"[٣].

أما **عبد الحميد** نفسه فهو المؤسس الفعلي لخطاب الترسل، خطاب "الكاتب". حتى لقد لقب بـ"**عبد الحميد الكاتب**"، وكان هو الآخر، في الأصل، معلم صبية. يقول عنه ابن النديم : إنه كان "كاتب مروان بن محمد وكان أولا معلم صبية ينتقل في البلدان وعنه أخذ المترسلون ولطريقته لَزموا وهو الذي سهل سبيل البلاغة في الرسائل : واحدُ دهره وكان من أهل الشام... ولرسائله مجموع نحو ألف ورقة"[٤].

كان **عبد الحميد (بن يحيى بن سعيد)**، مولى بني عامر بن لؤي بن أبي طالب، من أهل الشام. كان في أول أمره "مؤدبا" لأبناء كبراء ووجهاء الدولة، ينتقل في البلدان. ثم اتصل بمروان بن محمد أثناء ولاية هذا الأخير بأرمينية وانقطع إليه -بعد أن أصبح آخر ملوك بني أمية- ولازمه ككاتب إلى أن ماتا معا سنة ١٣٢هـ[٥]. كان الرائد الذي لم يتجاوز، والنموذج الذي حجب ما قبله وما بعده. برع في الكتابة حتى ضرب به المثل في الترسل. فقيل: "فتحت الرسائل بعبد الحميد وختمت بابن العميد"[٦]: لقد سهل سبيل البلاغة في الترسل، وعمد إلى تطويل الرسائل، فصار "الترسل" نمطا من الكتابة يكرس قيما معينة لتأطير موضوع الرسالة، الذي هو في الغالب أمر الخليفة. وعن عبد الحميد أخذ المترسلون هذه الطريقة في الكتابة.

وأهمية "**الترسل**" بالنسبة لموضوعنا هي أنه، من جهة، كان **وسيلة لإذاعة القيم التي تريد السلطة نشرها وتكريسها**: في نفوس العامة بالمساجد حيث تقرأ الرسائل نيابة عن "الأمير" إذا كانت موجهة إلى "الرعايا"، وفي نفوس الموظفين ورجال الدولة إذا كانت خاصة بهم، وفي نفوس "أهل المروءة والفضل" من الخاصة إذا كانت من "الإخوانيات" وما في معناها.

---

٣ - ابن النديم. **الفهرست**. طبعة فلوجل. ص ١١٧.

٤ - نفس المرجع والصفحة.

٥ - إحسان عباس. **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء**. دار الشروق. بيروت. ١٩٨٨.

٦ - هو أبو الفضل محمد بن الحسين المعروف بابن العميد، فارسي الأصل. كان وزيرا لبني بويه. كان كاتبا يكثر من الزخرف والوشي في أسلوبه ويلتزم الجرس الموسيقي والسجع. توفي سنة ٣٦٠ هـ.

كما أنها، من جهة أخرى، قد صارت مع توالي الأيام وتعاقب هذا النوع من الكتابة. **نصوصا مرجعية في "أدب اللسان"**، وبكيفية خاصة في "أدب الكاتب". لقد بقيت رسائل عبد الحميد نموذجا في الكتابة **يكرس قيما سلطانية** تتكرر عبر العصور والأجيال بتقليد أسلوبه!

السلاطين لا يكتبون عادة بل يتركون الكتابة عنهم وباسمهم لـ "**الكتاب**". يكرسون نمطا من الأفكار والقيم عبر النصوص المتوارثة. ومن هنا كانت رسائل عبد الحميد مجالا لعملية إعادة إنتاج متواصلة، بكل ما تحمله من قيم، خصوصا **قيم الجبر ولزوم الطاعة للحاكم**، وهي القيم التي كانت تشكل أساس الإيديولوجيا الأموية، التي زاد تكريسها فرضها على العقول بمختلف الوسائل في أواخر الدولة، عندما دخلت في "طور الهرم" حسب عبارة ابن خلدون. وفي هذا الطور بالذات كانت "بلاغة" رسائل كتّابهم من أقوى الأسلحة التي واجهوا بها "مقالات" الفرق الكلامية، التي ظهرت في هذا الوقت كأحزاب سياسية معارضة. كانت هذه الفرق تنشر إيديولوجية تنويرية مضادة لإيديولوجية الجبر الأموي بينما كان أولئك الكتاب واعين بالدور الذي كانوا يقومون به في الدفاع عن "ملك الزمان"، الذي هو زمانهم، فاجتهدوا في تسخير الكلمة لهذا الغرض. إنها البلاغة كما كانت في ذلك الوقت، بل كما صنعها الكتاب **بزخارفهم اللفظية** التي كانوا يوظفونها **في قمع حاسة النقد** لدى المستمع والقارئ وجعله يستسلم لترادف الألفاظ وتناغمها.

هنا تبدو اللغة، كقيمة في ذاتها بما تمارسه من سلطة على المتلقي فتحمله على الاستسلام، لا شعوريا، لما تقرره من قيم الطاعة عندما تكون الطاعة هي القضية، سواء الطاعة كـ "غاية" في حد ذاتها، أعني الهدوء والاستسلام للسلطة والرضوخ للأمر الواقع. أو عندما تكون "وسيلة"، لخدمة القضية، كالنهوض لـ "الجهاد" والدفاع الخ.

كانت البلاغة والفصاحة، قبل ذلك في صدر الإسلام، وسيلة للتحريض على الجهاد والفتح. كما كانت عند الخوارج والثائرين وسيلة للتعبئة للثورة. وفي كلتا الحالتين كانت خطابة. أي مُواجَهة للمتلقي تحاول التأثير فيه لتعبئته. أما عندما دخلت الدولة الأموية، في أواخر عهدها، في دوامة من الفتن والثورات الناهضة، فقد تركت الخطابة مكانها لنوع آخر من الخطاب، هو "الترسل"، لممارسة الضغط "البلاغي" على الناس من أجل الركون إلى الهدوء والسكينة. **وكما كانت القيم الدينية، زمن الاندفاعة ونشر الرسالة، وسيلة للتعبئة والتحميس من أجل الفتح والجهاد، سيلجأ الحكام زمن الثورات والفتن إلى توظيف القيم الدينية ذاتها من أجل الدعوة إلى التزام الطاعة التي تعني "القعود" والسكينة"**.

والفرق بين الخطابة والترسل، على مستوى آليات التأثير، هو أنه بينما **تلجأ الخطابة إلى توظيف "ضمير المخاطب"** للتأثير على المتلقي **تلجأ الرسائل إلى توظيف "ضمير "الغائب"** لنفس المهمة. وإذا كان الخطيب يستعمل حضوره كله. حركاته وسكناته وصوته وعتاده وإشاراته، وسيلة للتأثير فإن "الكاتب"، الذي يكتب الرسالة نيابة عن صاحبه "الأمير"،

يستعمل **"غياب"** هذا الأخير على مستوى التعبير اللغوي الخطابي لفرض حضوره وهيمنته، على نفس المتلقي، بما يضفيه عليه من أوصاف وألقاب **ووضعيات تحوِّل غيابه إلى حضور دائم**، إلى خلود، فترفع منزلته إلى من يختصون بضمير الغائب، أعني الذي لا يتحدث عنهم إلا بهذا الضمير: الله، الأنبياء والرسل، الحكماء، الملوك العظام، الآباء والأجداد الخ. ومن هنا يتحول **خطاب "الرسالة" وخطاب "العهد" إلى خطاب يعج بالقيم الدينية والأخلاقية** التي تتحول، بتكرار الألفاظ المعبرة عنها، إلى **قيم نمطية** تفرض نفسها على المجتمع كـ"عادات أخلاقية" في منأى عن كل نقد. وهكذا تصبح **الطاعة** مثلا قيمة لا تقبل النقاش عندما يتكرر **ربط طاعة الأمير بطاعة الله**، كما تصبح **"الخلافة"** -منصب الحاكم- وضعا لا يجوز المس به، عندما يتكرر ربطها بـ "خلافة الله".

وحتى لا نبقى بدورنا سجناء ضمير الغائب في التعامل مع هذا النوع من الخطاب (الترسل)، نرى من المفيد إشراك القارئ معنا في تأمل هذه العبارات التي ننقلها من أربعة نماذج من نصوص سالم وعبد الحميد، اللذيْن دشنا هذا النوع من الخطاب وبلغا به في الوقت نفسه، منتهى كماله وقمة أوجه، يا للعجب!

-٣-

في سنة ١٢٥ هـ عقد الوليد بن يزيد البيعة لابنيه الحكم وعثمان، وجعلهما وليي عهده، بهذا الترتيب، وكتب بذلك إلى عماله بالأمصار رسالة مطولة حررها سالم، ومما جاء فيها بعد مقدمة طويلة تتحدث في عبارات مسجوعة قوية عن تسلسل اختيار الإسلام دينا، ابتداء من الله، إلى الملائكة، إلى الأنبياء والرسل، حتى "انتهت كرامة الله في نبوته إلى محمد صلوات الله عليه، على حين دروس العلم، وعمى من الناس، وتشتيت من الهوى، وتفرق من السبل، وطموس من أعلام الحق، فأبان الله به الهدى وكشف به العمى" الخ. وتستمر هذه المقدمة تحكي تاريخ "الهُدَى" بعد العهد النبوي: إذ "تتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أمر أنبيائه واستخلفهم عليه منه، **لا يتعرض لحقهم أحد إلا صرعه الله، ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه الله، ولا يستخف بولايتهم ويتهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنهم الله منه، وسلطهم عليه، وجعله نكالا وموعظة. وكذاك صنع الله بمن فارق الطاعة التي أمر بلزومها، والأخذ بها والأثرة عليها، والتي قامت بها السموات والأرض**".

وبعد أن يستشهد بالآية التي ورد فيها: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض: ائتيا طوعا أو كرها، قالتا أتينا **طائعين**" (فصلت ١١)، قاصدا بذلك **إضفاء بعد كوني على مفهوم "الطاعة"**، يواصل الحديث عن **الخلافة والطاعة**، بوصفهما يشتركان في نفس البعد: الخليفة خليفة الله في الأرض، وطاعته جزء من طاعة الأرض ومن فيها لله! وهكذا: "فبالخلافة أبقى الله من أبقى في الأرض من عباده، وإليها صيره، وبطاعة من ولاّه

إياها سعِد من أُلْهِمها ونصرها، فإن الله عز جل علم أن لا قوام لشيء ولا صلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقه، ويمضي بها أمره. وينكل بها عن معاصيه ويوقف عن محارمه. ويذب عن حرماته. فمن أخذ بحظه منها كان لله وليا، ولأمره مطيعا".

وتتوالى العبارات المسجوعة تكرر المعنى نفسه بألفاظ مختلفة متنوعة. لتقرر أن "**الطاعة** رأس هذا الأمر (=الحكم، الخلافة) وذروته وسنامه. وذمامه وملاكه، وعصمته وقوامه، **بعد كلمة الإخلاص** (=التوحيد) التي ميز الله بها بين العباد. **وبالطاعة نال المفلحون من الله منازلهم واستوجبوا عليه ثوابهم**" الخ[٧].

هكذا يضعنا هذا النص أمام حقيقة تاريخية وهي **أن أول قيمة أخلاقية، سياسية/دينية، كرسها خطاب "الترسل" في الثقافة العربية هي الطاعة**: طاعة الخليفة الذي أصبح داخل هذا الخطاب مقرونا بالله عز وجل: **الخليفة خليفة الله، وطاعته من طاعة الله**.

أما النص الثاني الذي نريد نقل فقرات منه هنا فهو لعبد الحميد، وهو أيضا في موضوع "**الطاعة**" التي جعل منها **قيمة القيم** كلها: طاعة الخليفة فضيلة الفضائل، والخلاف عليها رذيلة الرذائل. وهكذا: "**ففي طاعة الأئمة في الإسلام ومناصحتهم على أمورهم، والتسليم لما أمروا به، مُهِمُّ كل نعمة فاضلة، وكرامة باقية**، وعافية متخللة، وسلامة ظاهرة وباطنة، وقوة بإذن الله مانعة. وفي الخلاف عليهم والمعصية لهم ذهاب كل نعمة، وتفرق كل كرامة، ومحق كل غنية، وهلاك كل سلامة وألفة، وموت كل عز وقوة، والدعاء لكل بلية، ومقارفة كل ضلالة، واتباع كل جهالة، وإحياء كل بدعة، وإماتة كل سنة، واجتلاب كل ضرر على الأمة، وإدبار كل منفعة، والعمل بكل جور وباطل، وفناء كل حق"[٨].

ليس هذا وحسب بل لقد "جعل الله نظام الدين الذي اختاره لنفسه (الإسلام) وشرعه لمن أكرم من خلقه (...)، **وقوامُه وعصمتُه الطاعة التي جمع الله فيها شُعبَ الخير وأنواع البر ومناقب الفضل** (...). فمن أراد الله إسعاده وتوفيقه وتبصير حظه لزم الطاعة وعرف حقها وما جعل الله فيها من السعة والعصمة والمخرج، فآثرها وواظب عليها وكان من أهلها وأدى الحق الذي أوجبه الله عليه، لوليها إليه، فأحرز بذلك نفسه وسلم به دينه، واستكمل به أفضل ما يرغب به من ثواب ربه، ولم يكن متخوفا للغير في دنياه"[٩].

هل نحتاج إلى القول إن الطاعة هي القيمة المركزية في القيم التي تكرسها رسائل سالم وعبد الحميد؟

---

٧ - صفوت: أحمد زكي. **جمهرة خطب العرب** نفس المعطيات السابقة. ص٣٨٤. انظر أيضا: إحسان عباس المرجع المذكور. ص ٣١١.

٨ - المرجع نفسه ص ٢٠٩.

٩ - إحسان عباس. نفس المرجع. ص ٢١١-٢١٢

لا شك أن الدولة التي خدماها كانت في أمس الحاجة إلى الطاعة بعد أن نشبت فيها الثورات في كل جانب. **ولكن هل كانت "الحاجة" هي وحدها التي وراء هذا الإبداع (بل "البدعة")، الذي مورس بواسطة الترسل لتكريس إيديولوجيا الطاعة؟** لنؤجل الجواب عن هذا السؤال إلى حين الاطلاع على النص الثالث، فقد يضيف جديدا في الموضوع!

فعلا، يكاد النص الذي سننتقل إليه الآن ينطق بمرجعيته. إنه رسالة كتبها عبد الحميد باسم مروان بن محمد، آخر ملوك بني أمية، إلى ابنه وولي عهده عبيد الله، يقدم له فيها "نصائحه"، عندما وجهه سنة ١٢٧ هـ لمحاربة الضحاك بن قيس الشيباني الخارجي. ومع أن المناسبة تقتضي الاقتصار على تقديم نصائح وتوجيهات تخص القتال واستراتيجية الحرب فإن عبد الحميد يأبى إلا أن يجعل الرسالة "**عهدا**" يجمع بين وصية موجهة من ملك إلى ولي عهده ضمَّنها تجربته ونصائحه، وبين نصائح الأب إلى ولده. وأكثر من ذلك نصيحة المعلم المؤدِّب إلى تلميذه. الرسالة طويلة نقتبس منها هذه العبارات: "أما بعد فإن أمير المؤمنين (...) أحب أن يعهد إليك في لطائف أمورك وعوام شأنك (...) عهدا يحملك فيه أدبه، ويشرع لك به عظته. وإن كنت والحمد لله من دين الله وخلافته بحيث اصطنعك الله لولاية العهد". وبعد هذه المقدمة تنتقل الرسالة إلى النصائح لتتخذ، في القسم الأول منها، شكل درس من مؤدب إلى تلميذه أو نص لمؤلف حول قضايا يريد أن يقنع بها قارئه. وهكذا تخاطب الرسالة ليس ولي العهد في ذلك الزمان وحسب، بل القارئ في كل زمان، تقول: "اعلم أن للحكمة مسالكَ تفضي مضايقُ أوائلها بمن أمَّها سالكا وركب أخطارها قاصدا، إلى سَعَة عاقبتها (...). وقد تلقَّتْك **أخلاق الحكمة** من كل جهة بفضلها من غير تعب البحث في طلبها (...): اجعل لله، في كل صباح ينعم عليك ببلوغه ويظهر منك السلامة في إشراقه، من نفسك نصيبا تجعله لله (...). ثم تعهد نفسك بمجاهدة **هواك**، فإنه (=الهوى) مغلاق الحسنات ومفتاح السيئات وخصم **العقل**. واعلم أن كل أهوائك لك عدو يحاول هلَكَتك (...). وأصِب بأخلاقك مواضعها الحميدة منها، وتوقَّ عليها الآفة التي تقتطعك عن بلوغها (...). محصنا أعمالك من العُجب فإنه رأس الهوى (...) حارسا أخلاقك من الآفات المتصلة بمساوي العادات" (...).

لا شك أن القارئ قد لاحظ معنا أننا هنا إزاء خطاب في الأخلاق، خطاب "عالم" يتحدث عن "أخلاق الحكمة"، ويستعمل مفاهيم أساسية في "علم الأخلاق" -كما سنرى- مثل "**العقل**" و"**الهوى**" و "**العجب**" و"**تعهد النفس**" الخ، مما يعطي لمضمون "الرسالة/العهد" وجهة أخرى غير الوجهة التي طبعت الخطابة والرسائل العربية قبل **سالم وعبد الحميد**. ليس هذا وحسب بل إن "الرسالة" تنتقل بنا إلى موضوعات جديدة تماما على الأدب العربي، موضوعات "خاصة"، لها علاقة بـ "**أخلاق السلطان**" (أو الآداب السلطانية)، فتخاطب الأمير ولي العهد قائلة: "ثم لتكن بطانتك وجلساؤك في خلواتك، ودخلاؤك في سرك، أهل الفقه والورع من خاصة أهل بيتك وعامة قوادك ممن حنكته السن بتصاريف الأمور (...)، عارفا

بمحاسن الأمور ومواضع الرأي وعين المشورة، مأمون النصيحة مطوي الضمير على **الطاعة**. ثم أحضرهم من نفسك وقارا يستدعي منهم الهيبة واستئناسا يعطف إليك منهم المودة (...). ثم إياك أن يُفاض عندك بشيء من الفكاهات والمزاح والمضاحك التي يستخف بها أهل البطالة (=المترفون المترفهون)، ويتسرع نحوها ذوو الجهالة. ويجد فيها أهل الحسد مقالا لعيب يذيعونه (...). واعلم أن أقواما سيسرعون إليك بالسعاية ويأتونك من قبل النصيحة (...) ليجعلوك لهم ذريعة إلى استئكال العامة بموضعهم منك في القبول منهم والتصديق لهم على من قرفوه بتهمة (...). وليكن صاحب شرطتك. ومن أحببت أن يتولى ذلك من قوادك. إليه إنهاء ذلك. وهو المنصوب لأولئك والمستمع لأقاويلهم والفاحص عن نصائحهم. ثم ليُنْهِ ذلك إليك على ما يرفع إليه منه، لتأمر بأمرك فيه وتَقِفَه على رأيك، من غير أن يَظهر ذلك للعامة (...). وتُقدِّم إلى من تُوَلي ذلك الأمر وتعتمد عليه فيه، أن لا يُقْدم على شيء ناظرا فيه (...) حتى يرفع إليك أمره (=أمر المتهم). فإن رأيت عليه سبيلا لمحبس، أو مجازا لعقوبة، **أمَرْتَه بتولي ذلك من غير إدخاله (=المتهم) عليك** ولا مشافهة لك منه، **فكان (=صاحب الشرطة هو) المُتولي لذلك ولم يَجْرِ على يديك مكروه رأي، ولا غلظة عقوبة**. وإن وجدت إلى العفو عنه سبيلا، أو كان مما قرف به خليا، كنت **أنت** المتولي للإنعام عليه بتخْلية سبيله والصفح عنه بإطلاق أسره (...). ثم إياك أن يصل أحد من جندك وجلسائك وخاصتك وبطانتك بمسألة يكشفها لك أو حاجة يَبْدهك بطلبها حتى يرفعها قبل ذلك إلى كاتبك الذي أهدفته لذاك (...). وكذلك فليكن رأيك وأمرك فيمن طرأ عليك من الوفود وأتاك من الرسل، فلا يصلن أحد منهم إلا بعد وصول علمه وعلم ما قدم له عليك إليك (...). فأصدرت رأيك في حوائجه وأجلت فكرك في أمره (...) قبل دخوله عليك".

وبعد أن تحيط الرسالة بـ "**آداب السلطان**"، في حاشيته واستقبالاته وحركاته وسكناته بين خاصته داخل "القصر"، تنتقل إلى ما يجب أن يكون عليه موقفه من العامة والخاصة عموما. فتنصح الأمير قائلة: "وتعهد العامة بمعرفة دخلهم وباطن أحوالهم واستثارة دفائنهم حتى تكون منها على مرأى العين ويقين الخبرة (...). قس بين منازل أهل النقص في طبقات الفضل وأحواله، والخمول عند مباهاة النسب، وانظر بصحبة أيهم تنال من مودته الجميل".

واضح أننا هنا **إزاء "أخلاق" تختلف تمام الاختلاف عن أخلاق البداوة**، أخلاق "المساواة" والتواضع التي تطبع المجتمع القبلي، والتي كانت سائدة زمن الخلفاء الراشدين، وزمن معاوية وإلى زمن عبد الملك بن مروان، حينما كان مطلق الناس يخاطب الخليفة كواحد من "أيها الناس". لقد دخل الآن مع رسالة عبد الحميد مفهوم آخر جديد تماما، **يجعل الناس صنفين، والأخلاق صنفين: العامة والخاصة. لقد حل مفهوم "العامة" مكان مفهوم القوم، و"الخاصة" مكان "العشيرة"**.

بعد هذه **الدروس الجديدة في الأخلاق**، تنتقل الرسالة إلى الموضوع الذي من أجله كُتبت لتُطنب في شرح الاستراتيجية التي ينبغي العمل بها في الحرب، منذ العزم على لقاء العدو إلى الخصال التي يجب أن تكون في الجند، إلى ذكر ما يقوّي الصمود والحفاظ على سلامة الجند، إلى محاولة ثني العدو عن الحرب بدعوته إلى الطاعة إذا تعلق الأمر بثائر، إلى تنظيم المخابرات العسكرية وكيفية التعامل معها، والحذر من مخابرات العدو وتتبعها، إلى شؤون تسيير أمور الجيش وضبط الحراسة وتعيين القضاة فيه، إلى الطلائع وأسلحتها ودورها وأهميتها، إلى ضبط صلاحيات رؤساء الجيش، إلى رسم الخطط لملاقاة العدو، إلى تقسيم الجيش إلى ميمنة وميسرة وقلب ومؤخرة وطلائع، والحرص على أن يكون قائد المؤخرة من القواد المخلصين الأكفاء، وخلف المؤخرة قائد موثوق به على رأس كتيبة من الخيل يحرس الجند ويسد في وجوههم أبواب الفرار، إلى كيفية الرحيل وأنواع الأبهة ومظاهر الفخامة وكيفية النزول في معسكر، إلى حفر الخنادق والتحصن عند النزول في مكان، إلى ما يجب عمله إذا قام العدو بالهجوم المفاجئ، إلى ذكر أوصاف الفرسان وأسلحتهم وعدد أفراد كتائبهم والحرص على الإبقاء بهم في حالة أهبة تامة، إلى صفات الخازن ومن يتولى الدواوين، إلى الحيل التي تنفع في إضعاف العدو، إلى الصفات التي يجب أن يتحلى بها الجند حين القتال، إلى غير ذلك مما يدخل في فنون "**الحرب الإمبراطورية**" بكل تعقيداتها التي لم تكن قط نتيجة تطور ذاتي لأساليب الحرب التي عرفها العرب، حرب الكر والفر: حرب "الأيام".

وبعد، فقد أوردنا النصوص السابقة على طولها لنضع القارئ أمام خطاب ناضج يتعدى مجرد الاستطراد في رسالة، ويتجاوز مجرد الرغبة في تكريس قيم الطاعة والتسليم للأمير إلى شيء آخر جديد، يتجاوز "أدب اللسان" و" أدب النفس"، إلى نوع ثالث هو "**الآداب السلطانية**"، الآداب التي تهتم بالصفات التي يجب أن يتحلى بها السلطان —والكاتب ملازم له— وبالطرق التي يجب أن يسلكها هذا وذاك، في تدبير "الأمور" صغيرها وكبيرها، ليضمن لنفسه النجاح في مركزه والاستمرار فيه.

—٤—

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا الآن، بعد هذه الرحلة مع نصوص سالم وعبد الحميد، هو التالي: أية مرجعية وأي موروث كان وراء هذا النوع من الخطاب الجديد في الثقافة العربية؟ إن الدارس لـ "جمهرة خطب العرب" و"جمهرة رسائلهم" في الجاهلية وصدر الإسلام، إلى أواخر الدولة الأموية، لا يستطيع أن يخرج منها بما يمكن اعتباره "أصلا" أو "منطلقا" لهذا التحول الذي حصل على صعيد الخطاب الموجه من "الأمير" إلى "الرعية"، أو إلى ولي عهده، التحول الذي يشمل المضمون والشكل في آن واحد؟

لقد أبرزنا قبل مكمن السلطة في هذا النوع من الخطاب، أعني بذلك طابعه البلاغي الخاص مع اعتماده مقولات ومفاهيم دينية. أما المضمون فواضح أنه يتركز كما بينا حول قيمة محورية هي "الطاعة". ويجب أن نضيف أن **الطريقة التي تطرقت بها هذه النصوص إلى الموضوعات التي تناولتها، لم يسبق لها مثيل في الثقافة العربية**. وبعبارة أخرى إننا لا نستطيع أن نجد صلة بين الإبداع في هذه النصوص، شكلا ومضمونا، وبين ما سبقها من خطب ورسائل. بحيث يمكن جعل ذلك الإبداع ينتظم في سلك من التطور، ينطلق من مرحلة ما من المراحل في تاريخ القول العربي، خطابة كان أو رسائل. كما أنه لا يمكن أن نعزو هذا الجديد الذي ظهر "على غير مثال سبق" إلى **عبقرية** هذا الكاتب أو ذلك. هناك نصوص (خطب ورسائل) لعباقرة كانت مواهبهم أكبر كثيرا مما يمكن أن ينسب إلى سالم أو عبد الحميد، مثل خطب زياد والحجاج ورسائل غيلان الدمشقي وخطب واصل بن عطاء ومؤلفاته، وهم جميعا معاصرون أو سابقون لعبد الحميد. ومع ذلك فالقارئ لهؤلاء لا يشعر بشيء من هذا النوع من **الجديد** الذي لا أصل له فيما سبق. أما **حاجة الدولة** فهي إذ تفسر سلوك الدولة فهي لا تفسر "إبداع" الكاتب. هذا الإبداع على غير مثال سبق!

هذا من جهة الشكل، شكل هذه النصوص. أما إذا نظرنا الآن إلى مضمونها فإننا سنجد أنفسنا إزاء **"جديد" يتناقض مع "القديم" تناقضا تاما**. والحق أن الحديث عن الطاعة والخلافة بهذا الشكل الذي لاحظناه عند الكاتبين، سالم وعبد الحميد، شيء جديد تماما في التراث العربي والإسلامي السابق عليهما، بما في ذلك خطب الأمويين ورسائلهم. لقد كرس الأمويون منذ معاوية فكرة "الجبر" كأساس لأيديولوجيتهم السياسية. وقد خطبوا أمام الملأ ليؤكدوا أنهم لا يطمعون في رضا الناس، **ولذلك فهم لا يدعونهم إلى الإخلاص في الطاعة، لا باسم الدين ولا باسم الأخلاق**، كل ما كانوا يطلبون منهم هو الخضوع راضين أو مكرهين[10].

وكذلك الشأن في لقب **الخلافة**، فباستثناء ما ورد على لسان بعض الشعراء الذين الذين أضفوا عليهم ألقابا فخمة مثل "أمين الله" و"جنة الإسلام" و"الخليفة المبارك" الخ. فإن أيا منهم لم يلقب نفسه رسميا في رسائله وخطبه بـ "خليفة الله". لقد اتخذوا من "المطالبة بدم عثمان" مبررا للخروج على علي بن أبي طالب، إذ لم يستلموها من علي. ولما تنازل الحسن لمعاوية وحصل شبه إجماع على قبول الأمر الواقع، استندوا إلى هذا "الإجماع". وقد دافع معاوية عن شرعية حكمه في مناظرة مع ابن عباس باستحقاقه لها بحسن سياسته ورضى الناس به، مشككا في كون القرابة من النبي تبرر ولاية أمر المسلمين. **وعلى العموم استبعد الأمويون جانب الدين في الدفاع عن شرعية حكمهم**. فلم يعيروا كبير اهتمام للألقاب الدينية حتى تولى سالم وعبد الحميد ديوان الكتابة[11].

---

١٠ – انظر: **العقل السياسي العربي**. الفصل السابع. فقرة ٣.

١١ – المسعودي. **التنبيه والإشراف**. دار ومكتبة الهلال بيروت ١٩٩٣ ص ٣٠٦-٣٠٧.

فعلا، تؤكد الشواهد والقرائن كلها أن الأمويين لم يحاولوا توظيف الدين ولا ما يمت إليه بصلة في إضفاء الشرعية على حكمهم، باستثناء فكرة "القضاء والقدر"، التي تعني أنهم انتصروا على خصومهم بالقوة وأن هذا الانتصار كان مسألة حتمية. ولو أننا بحثنا في مساجلات معاوية مع خصومه من الهاشميين، وفي خطبه كذلك، لوجدناه يرجع انتصاره إلى قوة العصبية الأموية وتفوقها على العصبية الهاشمية، منذ الجاهلية، مما يعطي لمعنى "القضاء والقدر" في خطابه معنى **"الجبر القبلي"، أعني "الجبر" الملازم لثقافة القبيلة**. على أن معاوية كان صريحا في تذكير خصومه بكونه إنما يحكمهم بالقوة التي بها هزمهم: قوة القبيلة وقوة الدهاء والسياسة. تروي مصادرنا أن معاوية قدم المدينة عام الجماعة (سنة٤١ هـ) فتلقاه رجال من قريش فقالوا: "الحمد لله الذي أعز نصرك وأعلى كعبك"، فما رد عليهم شيئا حتى صعد المنبر، ثم قال: "أما بعد، فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكن جالدتكم بسيفي هذا مجالدة". ثم دعاهم إلى تعايش سلمي على أساس "عقد" منفعي لا مجال فيه لا لتوظيف الدين ولا لتوظيف الأخلاق ولا لادعاء العمل بسيرة الخلفاء الراشدين، بل صرح لهم أنه حاول حمل نفسه على سيرة أبي بكر وعمر وعثمان ولكنها "نفرت من ذلك نفارا شديدا". لذلك يقترح عليهم أشياء ملموسة واقعية وممكنة: **"مؤاكلة حسنة ومشاربة جميلة"**. أما مسألة ما إذا كان أهلا من الناحية الشرعية للمنصب الذي انتزعه، منصب الحكم، فيجيب عنها بالقول: "فإن لم تجدوني خيركم، فإني خير لكم ولاية". وهو، بعد، لا يطلب رضاهم ولا الإخلاص في طاعتهم له، وإنما يطلب منهم كف سيوفهم عنه، أما غير ذلك فلا يلتفت إليه. قال: "والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستشفي به القائل بلسانه، فقد جعلت ذلك له دَبْرَ أذني، وتحت قدمي"[١٢]. وقد سار الخلفاء الأمويون من بعده على هذا النهج، إلى الوقت الذي ظهر فيه الكاتب سالم وعبد الحميد. وهكذا نجد الوليد بن عبد الملك –سنوات فقط قبل تسلم **سالم** ديوان الرسائل– يخطب مباشرة بعد دفن أبيه سنة ٩٦ هـ، خطبة قصيرة يدعو فيها **إلى الطاعة** فعلا. طاعته كملك يتولى الملك لأول مرة، ولكن لا باسم الدين ولا باسم الأخلاق ولا باسم سيرة سلفهم، بل يدعوهم **إلى الطاعة عارية من كل تبرير**، الطاعة بمعنى الخضوع للقوة. قال: "...فعليكم بالطاعة ولزوم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الجماعة أبعد. **واعلموا أنه من أبدى لنا ذات نفسه ضربنا الذي فيه عيناه، ومن سكت مات بدائه**"[١٣].

فالخطاب هنا حول الطاعة خطاب مختصر مختزل، يكاد يستغني عن اللغة. بَلْه البلاغة وإطناب أساليبها. خطاب يشير إلى شيء عملي مباشر: "**العصا لمن عصا**". وتلك كانت سمة خطاب الملوك الأمويين وعمالهم، كالحجاج وزياد وغيرهما، عن "الطاعة". طالت

---

١٢ – ابن عبد ربه. **العقد الفريد**. نفس المعطيات السابقة. ج٤ ص١٤٧.

١٣ – نفس المرجع. ج٤ ص ١٥٤.

خطبهم أو قصرت. أما خطاب عبد الحميد وسالم عن "الطاعة" فهو خطاب قوامه توظيف اللغة والدين والأخلاق في السياسية. وهذا ما لا نجد له مثيلا قبل سالم وعبد الحميد، لا على صعيد الخطب ولا على صعيد الرسائل.

وكما لا نجد لخطاب "الطاعة" الذي ابتدعه سالم وعبد الحميد مرجعية في الخطاب المؤسس لشرعية الحكم لدى الأمويين، كذلك لا نجد في القرآن ما يمكن أن يكون مصدر إلهام لهم، بل بالعكس، فالقرآن يطرح الطاعة طرحا مخالفا تماما. ولعل مما يلفت النظر حقا أن خطاب سالم وعبد الحميد حول الطاعة يتجاهل تماما تلك الآية القرآنية الوحيدة التي تدعو إلى طاعة "أولي الأمر"، كما تتجاهل الحديث النبوي تماما. والحديث الصحيح في مجال الطاعة مرتبط كله باللفظ أو بالمعنى بقوله عليه السلام : "**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**". نعم، لقد تكرر في القرآن لفظ "الطاعة" وما اشتق منه، ولكن هذا اللفظ ينصرف معناه دائما إلى الله، أو إلى "الله ورسوله". مرة واحدة فقط أضيف "أولو الأمر"، لا طاعة مطلقة. بل طاعة تراض وتوافق، بحيث إذا حصل اختلاف أو نزاع معهم وجب رد الأمر إلى الله والرسول :"يا أيها الذي آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا" (النساء ٥٩). فطاعة الناس لـ "ولي الأمر" مشروطة بعدم وجود تنازع معه، فإن حدث تنازع واختلاف بينه وبينهم استويا كما يستوي الخصمان عند مثولهما أمام القاضي. وهذا يعني بصريح العبارة أن طاعة ولي الأمر مشروطة دوما بالرضى والموافقة. على أن المقصود بـ "أولي الأمر"، في الآية المذكورة، ليسوا هم الخلفاء ولا الحكام. فلم يكن هناك خلفاء ولا حكام زمن نزول هذه الآية. والقرآن لا يشرع للمجهول ولا للفراغ، بل يشرع لواقع الحياة العملية التي كان المسلمون يصادفونها، وهي المسماة بـ "أسباب النزول". يقول الإمام الشافعي بصدد الآية المذكور: "قال بعض أهل العلم: أولو الأمر : أمراء سرايا رسول الله"[١٤]. ويرجح الشافعي هذا التفسير استنادا إلى واقع أن "كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت (العرب) تأنف أن يعطي بعضها بعضا طاعة الإمارة، فلما دانت لرسول الله لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله، فأمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمَّرهم رسول الله. لا طاعة مطلقة بل طاعة مستثناة، فيما لهم وعليهم (...)، إلا أنه يقول: "فإن تنازعتم" يعني —والله أعلم— هم وأمراؤهم الذي أمروا بطاعتهم"[١٥].

---

١٤ – ذكر الواحدي أن هذه الآية نزلت في خلاف نشب بين عمار بن ياسر وخالد بن الوليد حول رجل كان عمار قد أمنه خلال غزوة كان يقودها خالد، وكان هذا غائبا. فلما حضر أخذه خالد وأخذ ماله. "فأتاه عمار فقال: خل سبيل الرجل فإنه مسلم وقد كنت أمنته وأمرته بالمقام. فقال خالد: أنت تجير علي وأنا الأمير؟ فقال "نعم، أنا أجير عليك وأنت الأمير. فكان في ذلك بينهما كلام". ثم إن خالدا اشتكى من تصرف عمار إزاءه وانتهى الأمر بنزول الآية المذكورة. أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي. **أسباب نزول القرآن**. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٩١ ص ١٦٣.

١٥– محمد بن إدريس الشافعي. **الرسالة**. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة. ١٩٣٩ ص٧٩.

على أن الطاعة في القرآن ليست موضوع دعوة وأمر دوما. بل هي أيضا موضوع استنكار ونهـي. والآيـات الـتي تـنهى عن طاعة غير الله ورسوله كثيرة متعددة: "وقالوا ربنا إنا أطعنا سـادتنا وكـبراءنا فأضـلونا الـسبيلا" (الأحزاب ٦٧). "ولا تطع كل حلاف مهين" (القلم ١٠) "ولا تطيعـوا أمـر المسـرفين" (الشـعراء ١٥١) "وإن تطـع أكـثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله" (الأنعـام ١١٦). وحـتى الوالديـن الذيـن أوصـى الله بمعاملـتهما بأدب وحسن خلق جعل طاعـتهما مشـروطة: "وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما" (العنكبوت ٨) الخ. وليـس هـناك في القرآن ما يسمح، من قريب أو بعيد. بالربط بين طاعة السموات والأرض لأمر الله وبين طاعة البشر لـ "الخليفة" كما فعل **سالم وعبد الحميد**.

هـذا مـن جهـة، ومن جهة أخرى لم يستعمل القرآن لفظ "الخليفة" بمعنى الحاكم. هو يقرر أن الإنسان خليفة الله في الأرض، والمقصود الإنسان كنوع وليس هذا الإنسان أو ذاك. بل الإنســان ســواء كـان حاكما أو محكوما، مصلحا أو مفسدا: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة. قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لـك. قـال إني أعلم ما لا تعلمون" (البقرة ٣٠). وفي هذا الإطار يجب أن يفهم قوله تعالى: "يا داود إنـا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله" (سـورة ص ٢٦)، فداود خليفة لله في الأرض ليس بوصفه ملكا، بل بوصـفه إنسانا يمكن أن يضـله الهوى فيفسد في الأرض! كل إنسان خليفة لله في الأرض وهو مطالب بالحكم بالحق وبعـدم اتـباع الهـوى. هـذا هـو الفهـم الـذي يقتضـيه السياق اللغوي الذي وردت فيه الآيتان. ويشـهد له حديـث "كـلكم راع ..."، وهـو بالـتالي مـا كـان يفهـم مـنها زمـن النبي وفي صدر الإسلام.

أمـا "الخلافـة" كمنصـب في الحكـم، فهـي خلافـة شـخص لشـخص: أبو بكر خليفة الـنبي، وعمـر خـليفة أبـي بكر. وكان يدعى أول الأمر "خليفة خليفة رسول الله". فلما أبدى أحـد الصـحابة اسـتثقاله لهـذا اللقب، لتكرار لفظ "خليفة" فيه، و سيتكرر أكثر في المستقبل، اقترح أن يكون لقب عمر هو "أمير المؤمنين"، بمعنى القائد العام للجيش، وكان معظم المسلمين يومئذ منخرطين في جيش الفتوحات. وقد استحسـن عمر الاقتراح وتسمى بـ"أمير المؤمنين".

وإذن فكـل ما ورد في نصوص الكاتبين، سـالم وعبد الحميد، من "الحث على الطاعة" ومـن تفخيـم لمنصب "الخليفة" وربطه بـ "خلافة الله". فضلا عن وصف "الخلفاء" بما وصفهم بـه عـبد الحميـد، كل ذلك لا يجد مرجعيته ولا أصوله في التراث العربي الإسلامي. وإذن فلا يـبقى إلا أن نقـول: **نحـن إزاء نصـوص يجب البحث لها عن أصل ومصدر في ثقافة أخرى. وفي الـثقافة الفارسـية بالذات**. وإذن فلا بد من القول إن هذه النصوص هي من أوائل ما انتقل إلى الثقافة العربية من الموروث الفارسي في ميدان "**الأخلاق والسياسة**".

كيف بدأ هذا الحضـور المبكر للموروث الفارسـي في الثقافة العربية؟

-٥-

يمكـن الرجوع بطبيعة الحال إلى ما قبل الإسلام، إلى ملوك الحيرة. خاصة المنذر الذي تـولى الحكـم عـام ٥٢٠ ميلاديـة والـذي عاصـر كسرى أنوشروان. وإلى ابنه النعمان الذي تولى الحكـم سنة ٥٨٠ ميلادية وعاصر كسرى أبرويز، ولكن ليس لدينا من المعلومات ما يسمح بأية افتراضـات في هـذا الصـدد. هـذا فضـلا عـن أن الدولـة العـربية الإسلامية قد نشأت في المدينة بمعـزل عـن أي تـأثير مـن هـذا الـنوع. وإذا أضـفنا إلى ذلـك أن دولة معاوية وخلفائه من بعده كانت أقرب إلى إمارة الغساسنة، حليفة الروم البيزنطيين ضد الفرس. وأنه لو كان هناك تأثير مـن هـذا النوع لكان من جهة الروم لا من جـهة فارس، فإن الفرضية التي تفرض نفسها في هذا المجـال هـي أن الـتطور الـنوعي الذي حدث في أسـلوب الرسـائل، أعني ظاهرة "الترسـل"، **هو نتـيجة لـتحول نوعـي حصـل في بـنية الدولـة الأمويـة نفسـها**، وأن التأثير الفارسي قد جاء نتـيجة هذا التحول. فما عسـى أن يكون هذا التحول الذي جعل الدولة الأموية تنفتح في أواخر عهدها على الموروث الفارسي الأخلاقي والسياسي؟

هـنا لا بـد من لفت الانتباه أولا إلى أمر على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لموضـوعنا. وهو أن **الدواويـن**. والكـلمة فارسـية (ج. ديـوان ومعناه سـجل أو دفتر)، كانت تكتب بالفارسية. خاصة ديـوان الخـراج (سجلات المالية). وقد نقلت إلى العربية ابتداء من زمن عبد الملك بن مروان[١٦]. وإذن فـ "الكـتّاب" (كـتاب الدواويـن) في هـذه المرحـلة كـانوا يعـرفون الفارسـية وعـلى صـلة ليس فقط بمصـطلحاتها الإداريـة بـل بمجمـل ثقافـتها. يؤكـد هـذا مـا يعـزى إلى سـالم مـن أنـه "نقـل رسائل أرسـطاطاليس للإسكندر إلى اللغة العربية" من الفارسية، وهي رسـائل منحولة كتبت على غرار "أدب الفـرس"، كما سـنرى فيما بعد. أما تلميذه الذي غطى عليه بإنتاجه وشهرته، والذي لازم اسمه لقب "الكـاتب" (عـبد الحميد الكاتب)، فإن معلوماتنا عن صلته بالثقافة الفارسية لا تترك مجالا للشك في **هـذا الحضور المبكر لـلموروث الفارسي في عملية تأسيس الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية**. وعبد الحميـد كمـا هـو معـروف صـديق مـلازم لابن المقفع الذي كرس كل جهده لنقل "أدب الفرس"، أي نصوصهم الأخلاقية والسياسية.

وعـليه فإن رسـائل عبد الحميد، أعني طريقته في "الترسـل" التي قلنا عنهـا إنهـا **تؤسس لـلفكر الأخلاقـي في الـثقافة العـربية، كـانت من أصل فارسي**. وهذا ما لاحظه النقاد القدماء أنفسـهم. يقول أبو هلال العسكري: "ومن عرف ترتيب المعاني واسـتعمال الألفاظ على وجوهها

---

١٦ - في روايـة لابـن الـنديم أن الـذي نقـل الديـوان مـن الفارسـية صـالح بـن عبد الرحمان مولى بني تميم، بأمر من الحجـاج. وقـد حـاول بعض الفرس ثنيه وقالوا له: "قطع الله أصلك من الدنيا كما قطعت أصـل الفارسـية". وبذلت له الفرس مائة ألف درهم على أن يظهر العجز عن نقل الديوان فأبى إلا نقله فنقله، فكان عبد الحميد بن يحيى يقول "لله در صـالح مـا أعظم منته على الكتاب". ونقل الديوان من الرومية بالشام في زمن هشام بن عبد الملك". ابن النديم. **الفهرسـت**. ص ٢٤٢.

بـلغة مـن الـلغات، ثـم انـتقل إلى لغة أخرى تهيأ له فيها من صنعة الكلام مثل ما تأتى له في الأولى. **ألا تـرى أن عـبد الحميـد الكـاتب اسـتخرج أمثـلة الكتابة التي رسـمها لمن بعده من اللسـان الفارسـي فحولهـا إلى اللسان العربي**"[١٧]. يؤيد هذا بعض التأييد قول عبد الحميد في إحـدى رسـائله: "ولـو كـان المؤدبون أخذوا العلم من عند أنفسـهم أو لقّنوه إلهاما من تلقائهم، ولم تُصـبهم تعلموا شيئا من غيرهم لنحلناهم علم الغيب ووضعناهم بمنزلة خالقهم المستأثر بعلم الغيـب عـنهم بوحدانيـته وفردانيـته في إلهيـته"[١٨]. وفي هـذا تـبرير ودفـاع عـن الأخـذ مـن "السـابقين" وهـم الفـرس: فالكاتب لا يخترع وإنما ينقل ممن سبقه (=الفرس)، ولو عبنا عليه ذلك لكنا قد طالبناه بالخلق والإبداع وعلم الغيب، أي بما هو من صفات الله التي ينفرد بها.

وهـذه فكرة سنجدها لاحقا منسـوبة إلى الموروث الفارسـي مباشرة. وسيكررها ابن المقفع أيضـا فـيما نقـل مـن هذا الموروث. ومما يؤكد تقليد عبد الحميد في رسائله لطريقة الكتابة عند الفرس ما يروى من أن مروان بن محمد كان ينزعج من التطويل الذي كان يطبع رسـائل كاتبه عـبد الحميـد. والـتطويل يخـالف "الذوق" العربي في استحسـان القول الوجيز الذي فيه "فصل الخطاب"، كما نلمس ذلك في رسائل خلفاء بني أمية السابقين وفي معظم خطبهم.

وإذا كـان عبد الحميد لم يقم بنفسه بترجمة ما أخذ من الموروث الفارسي فإنه لا بد أن يكـون قـد أخـذ مـن النصوص التي نقلها ابن المقفع أو غيره. والواقع أن الترجمة عن الفارسية قـد بـدأت زمـن هشام عبد الملك، قبل سطوع نجم عبد الحميد وابن المقفع. فقد ذكر المسعودي مـا يـلي، قـال: "ورأيـت بمديـنة اصـطخر مـن أرض فـارس سـنة ٣٠٣ هـ، عـند بعض أهل الـبيوتات المشـرّفة من الفرس، كتابا عظيما يشتمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيـتهم وسـياستهم، لم أجدها في شيء من كتب الفرس كخداي نامة، وآيين نامة، وكهناماه وغيرهـا، مصـورة فيـه مـلوك فـارس من آل سـاسان سبعة وعشرين ملكا. منهم خمسة وعشرون رجـلا وامـرأتان، قـد صـور الواحد منهم يوم مات، شيخا كان أو شـابا، وحليته وتاجه ومشط لحيـته وصـورة وجهـه؛ وأنهـم مـلكوا الأرض أربعمائة سنة وثلاثا وثلاثين سـنة وشـهرا وسـبعة أيـام؛ وأنهـم كـانوا إذا مـات مـلك مـن ملوكهم صوروه على هيئته، ورفعوه إلى الخزائن (...) وصـورة كل ملك كان في حرب قائما، وكل من كان في أمر جالسا، وسيرة كل واحد في خواصه وعوامـه، وما حدث في ملكه من الكوائن العظيمة والأحداث الجليلة. **وكان تاريخ هذا الكتاب أنـه كـتب ممـا وجد في خزائن ملوك الفرس للنصف من جمادى الآخرة سـنة ١١٣هـ، ونقل لهشـام بـن عبد الملك بن مروان من الفارسية إلى العربية**. فكان أول ملوكهم أردشير شعاره في صـورته أحمر مدنر وسـراويله لون السـماء، وتاجه أخضر في ذهب، بيده رمح وهو قائم. وآخرهم

١٧- العسكري: أبو هلال. كتاب الصناعتين. دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨١ ص ٨٤.

١٨ - عبد الحميد: في إحسان عباس. نفس المعطيات السابقة. ص ٢١٦

يزدجرد بن شهريان بن كسرى أبرويز شعاره أخضر موشى، وسراويله موشى لون السماء. وتاجه أحمر قاتم، بيده رمح معتمد على سيفه بأنواع الأصباغ العجيبة"[١٩].

هذه شهادة على غاية من الأهمية، فهي تؤكد أن **الموروث الفارسي، خاصة منه ما يتعلق بالملوك و"الآداب السلطانية" والبروتوكول والسياسة والأخلاق والكتاب قد نقل في وقت مبكر جدا** (سنة ١١٣هـ). وللخليفة الأموي هشام بن عبد الملك الذي دام حكمه زها عشرين سنة (١٠٥-١٢٥ هـ) وهي أطول مدة قضاها حاكم أموي في الحكم ولم يشاركه فيها إلا معاوية مؤسس الدولة. وقد ذكر المسعودي نقلا "عن الهيثم بن عدي والمدائني وغيرهما أن السُّواس من بني أمية ثلاثة، معاوية وعبد الملك، وهشام". وأنه بهشام هذا "ختمت أبواب السياسية وحسن السيرة. وأن **المنصور العباسي** كان في أكثر أموره وتدبيره وسياسته متبعا لهشام بن عبد الملك في أفعاله لكثرة ما كشفه عن أخبار هشام وسيرته"[٢٠].

ليس هذا وحسب، بل تحدثنا كتب التاريخ أن سالما صاحب "الرسالة" التي كتبها الوليد بن يزيد إلى العمال والولاة في شأن مبايعة ابنه وليا للعهد، والتي اقتبسنا منها النص الأول أعلاه في موضوع تمجيد "الطاعة" والحث عليها، أقول إن الكاتب سالم أبي العلاء كان مولى لهشام بن عبد الملك وأنه دخل لتعلم الكتابة في الديوان على عهد عبد الملك بن مروان الذي قام بتعريب الدواوين، وأنه، أعني سالم، تولى ديوان الرسائل لهشام بن عبد الملك، وأنه كان يقوم أيضا بوظيفة الحاجب. وأنه كانت له عنده حظوة إلى درجة كان سالم يبدو وكأنه هو الذي "أمّر هشاما"، وأنه هو الذي قام بإبلاغ الوليد بن يزيد بوفاة هشام وانتقال الخلافة إليه، وقد اتخذ هذا الأخير رئيسا على ديوان الرسائل. كان سالم وعبد الحميد إذن بمثابة الجسر الأول الذي عبر عليه الموروث الفارسي إلى الثقافة العربية، وكانت المادة الأولى التي دُشِّن بها هذا العبور تنتمي إلى مجال القيم: "أدب اللسان" و"أدب النفس"، و"الآداب السلطانية" أيضا. وقد بقي عبد الحميد المرجعية العليا في "فن الكتابة" في الحضارة العربية إلى أواخر ما يعرف في الخطاب العربي المعاصر بـ"عصر الانحطاط"، العصر الذي لم ينته بعد حتى في هذا المجال، مجال "الكتابة".

-٦-

هناك نوع من "الرسائل" كان هو الآخر من النصوص الجديدة، شكلا ومضمونا، على الخطاب العربي آنذاك. يتعلق الأمر برسالة عبد الحميد إلى زملائه في المهنة: الكتاب المعاصرين له والآتين من بعده، بوصفهم فئة خاصة تتعاقب على مر الأجيال، تلازم الملوك والسلاطين لتخدمهم خدمة لا غنى لهم عنها. يقول عبد الحميد في رسالة له إلى الكتاب

---

١٩ - أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي. **التنبيه والإشراف**. دار مكتبة الهلال. بيروت ١٩٩٣. ص ١٠٨-١٠٩.

٢٠ - المسعودي. **مروج الذهب**. دار الأندلس. بيروت د-ت. ج٣ ص٢١١.

مشهورة : جعلكم –الله– معشر الكتاب في أشرف (...) صناعة. أهل الأدب والمروءة والحلم والرواية (...) **بكم ينتظم الملك وتستقيم للملوك أمورهم وبتدبيركم وسياستكم يصلح الله سلطانهم** (...). فموقعكم منهم موقع أسماعهم التي بها يسمعون وأبصارهم التي بها يبصرون وألسنتهم التي بها ينطقون وأيديهم التي بها يبطشون"[٢١].

ما يلفت النظر في هذا النص هو أنه يتحدث عن شيء لم يوجد بعد في الدولة العربية أو بالأحرى هو ما زال في طريق النشوء، أعني **"طبقة الكتاب"** الذين تخاطبهم هذه الرسالة. نعم، لقد كان في الدولة العربية الإسلامية "كتّاب" منذ أول نشأتها، بل كان هناك كتاب للوحي "قبل قيام الدولة". ولكن لا هؤلاء ولا أولئك كانوا ممن يصح أن يقال فيهم **"بكم ينتظم الملك وتستقيم للملوك أمورهم وبتدبيركم وسياستكم يصلح الله سلطانهم"** الخ.! مثل هذا الكلام يمكن أن يصدق على الكتاب في الدولة العباسية ومن تلاها من الدول، أما قبلها فلا نظن أنه يعكس وضعية الكاتب في الدولة الأموية، بما في ذلك وضعية عبد الحميد نفسه "صاحب" هذه الرسالة، ووضعية أستاذه سالم. وحتى لو فرضنا أنه كان يستحضر تلك المكانة المرموقة التي كان يتمتع بها سالم زمن هشام بن عبد الملك، أو مكانته هو مع مروان بن محمد، فكيف نستسيغ أن يخاطب "الكتاب"، هكذا بالجمع. إن المخاطب هنا هم طبقة من الموظفين ذوي وضعية خاصة لها تاريخ : **طبقة الكتاب في الإمبراطورية الفارسية**. وبما أنه من الصعب علينا أن نفترض أن عبد الحميد كان له من القدرة على استشفاف "المستقبل" ما جعله يقرأ مستقبل الكاتب في الحضارة العربية في طبقة الكتاب في الدولة الفارسية، فإن الافتراض الوحيد المعقول هو أنه نقل مضمون رسالته إلى الكتاب من رسالة مماثلة كتبت في ظل دولة كانت مطبوعة بالبيروقراطية المستشرية، الدولة الساسانية.

ولدينا في هذا الصدد ما يبرر هذا الاحتمال : يؤكد باحث مختص في الدولة الساسانية: "أن الجاه الذي كان يتمتع به طبقة الكتاب في إيران واضح غاية الوضوح: فإن الإيرانيين كانوا يعنون دائما بالشكل. فالوثائق الرسمية والمراسلات بين الأفراد ينبغي أن تصاغ صوغا أنيقا، فتختلط بها نبذ من أقوال الحكماء، والحكم الخلقية والدينية والشعر والألغاز الرائقة، لكي تكون الرسالة أو الوثيقة قطعة جميلة. كما أن الطريقة التي يصاغ بها الكتاب ويوجه يراعى فيها الفوارق بين رتبتي المرسل والمرسل إليه مراعاة دقيقة. ويبدو الميل إلى بلاغة شكلية غالبا في الآداب الفهلوية أو في أحاديث العرش التي يبدأ بها عهد كل ملك جديد.. كان الكتاب ديبلوماسيين حقيقيين فقد كانوا يُمْلون كل أنواع الوثائق ويسيطرون على مراسلات الدولة، ويصيغون جميع الأوامر الملكية، وينظمون قوائم الضرائب ومحاسبات الدولة ... وكان رئيس طبقة كتاب الدولة يلقب بلقب إيران دبيرد وكان في بعض الأحيان يعين من بين حاشية الملك"[٢٢].

---

٢١ – إحسان عباس. المصدر نفسه. ص ٢٨١–٢٨٢.

٢٢ – كريستنسن : أرثر. **إيران في عهد الساسانيين**. ترجمة يحي الخشاب. القاهرة ١٩٥٧ ص ١٢١.

كـان الغـرض مـن الصـفحات الماضـية إثبات حقيقة بسيطة ولكن على جانب كبير من الأهميـة بالنسـبة لموضـوعنا، حقيقـة أن "التدوين" في "الأخلاق" في الثقافة العربية الإسلامية، أعـني الانـتقال بهـا مـن المرحلة الشفوية الخاضعة بطبيعتها للظروف، إلى المرحلة العالمة التي تشـيد فيهـا الأخـلاق عـلى أساس نظام للقيم "عالم"، يصبح نموذجا للنظام الذي يتكرس عبر العـادة والعـرف والظـرفيات، أقـول إن الـتدوين في الأخلاق، في الثقافة العربية الإسلامية، لم يجـر في الـبداية لا داخل الموروث العربي "الخالص" ولا داخل الموروث الإسلامي "الخالص". وأهميـة هـذه الحقيقـة الـتاريخية بالنسـبة لموضـوعنا لا تخفـى. فالـتأريخ لـلفكر الأخلاقـي في الإسـلام، سـواء مـن أجـل كتابة تاريخه، أو من أجل اكتسـاب تصور عام للشكل الذي جرت عـليه الأمـور فيه، يتوقف أول ما يتوقف على تحديد البداية. **فالبداية هي التي تحدد المسار وترسم الآفاق**، ليس للباحث، وحسـب بل أيضا لمن انخرطوا تاريخيا في تلك البداية.

لقـد تعرفـنا عـلى نـوع الشكل اللغوي الذي لبسـه التدوين في الأخلاق في الإسـلام، وهذا شـيء مهـم لأن الأخـلاق في الـبداية كـانت "أدبـا". وكانت تجمع بين "أدب اللسان" و"أدب الـنفس" كما بينا في القسـم السابق. وتعرفنا كذلك على طبيعة المضمون الذي ركب هذا الشكل. واكتشـفنا أن "أدب الـنفس" يجمع هو الآخر بين بعدين اثنين: "أدب النفس"، مطلق النفس، و"أدب السـلطان"، وأن القـيمة المركـزية، في هـذه "الآداب" الـتي تشكل ثلاثة في واحد، هي "**الطاعـة**"، طاعـة الـسلطان. ومن هنا جاز أن نطلق عليها "**أخلاق الطاعة**". والطاعة تُفرض في أوليـة الدولـة عـلى الأجسـام، **بـالقوة** والسـلاح، ولكـنها في فترة الضـعف تطلب باسم **الدين**، والجسر الذي يمر عليه هذا الطلب هو اللغة، أعني سـلطتها: **البلاغة**.

هل نذهب إلى أبعد من هذا في الاستنتاج؟

لنكتف بالقول: إن **أول درس في "الأخلاق والسياسـة" تلقاه العقل العربي كان على يد معاوية، حاملة السيف، لا القلم، وكان بعنوان: "الجبر"**: أمرُه وأمرُ ابنه يزيد وأمر كل من جـاء بعـده "كان بقضاء وقدر". كان ذلك نتيجة **هزيمة العرب** جميعا في حربهم الأهلية الأولى الـتي خـلدت اسـم مكـان "صِـفين" فبقيت جراحها ثابتة ماثلة مثول المكان. أما الدرس الثاني الـذي تـلقاه العقـل العـربي في "الأخلاق والسياسـة" فكان عنوانه "**الطاعة**"، **وكان هذه المرة في مـادة "الأدب"، والأدب قـلم يقوم مقام السيف**. ومن سوء الحظ أن الظروف التي حركت ذلك القـلم كانت ظروف سيف مفلول، ظروف هزيمة دولة معاوية وعشيرته هزيمة نهائية مع مروان بن محمد وكاتبه عبد الحميد!

الجـبر والطاعـة عنصران أساسيان في "**أخلاق الهزيمة**". بدأت الدولة الأموية بأولهما وانتهت بآخرهما. هل سـيختلف الأمر مع العباسيين؟

لقد ورثوا من خصومهم الأمويين عقلا أخلاقيا، بل نظاما في القيم، تحتل فيه الطاعة موقع القيمة المركزية وتهيمن على آفاقه إيديولوجيا الجبر. نعم كانت هناك ردود فعل زمن الأمويين وزمن العباسيين. كانت هناك في العصرين معا ردود على المجبرة، وكان هناك رفض للطاعة من حين لآخر، بالسيف كما بالقلم. ولكن ذلك كله لم يكن ليحول دون حضور ابن المقفع، مكان سالم وعبد الحميد، ولا دون استفتاح أبي العباس السفاح أول ملوك بني العباس خطبته يوم بويع سنة ١٣٢ هـ بالقول: "الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكرمة وشرّفه وعظمه، واختاره لنا وأيده بنا، **وجعلنا أهله وكهفه وحصنه**، والقوامين به والذابين عنه والناصرين له" الخ. وسيتضح الأمر أكثر مع **أبي جعفر المنصور** الذي خلفه، والذي خطب في مكة قائلا: "أيها الناس: **إنما أنا سلطان الله في أرضه**، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطي بإذنه، فقد جعلني الله عليه قفلا: إن شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم، وإن شاء أن يقفلني عليها أقفلني"[٢٣].

خطبة بالغة! تتجاوز معاوية والحجاج لأنها تستعيد نظاما في القيم مختلفا، نظاما يوضع فيه "**السلطان**" (الملك، الخليفة...) **نائبا عن الله** حتى لا نقول: الله نفسه.

لقد بدأ خطاب الجبر والطاعة في نصوص الأمويين خطابا براغماتيا واقعيا واقعية "**العصا لمن عصا**". ثم عندما ضعفت "العصا" وفلت وجدت الدولة المهزومة في كُتّابها الذين غرفوا من الموروث الفارسي ما مكنها من تعويض هشاشة العصا بسلطة القلم وسحر اللغة. ولكن هيهات! أما خطاب العباسيين فقد انطلق من حيث انتهى خطاب أسلافهم: من توظيف الموروث الفارسي معززا بمفاهيم من الخطاب الديني الإسلامي. والهدف هو هو: **غرس أخلاق الطاعة في النفوس**. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن تكريس أخلاق الطاعة، بتوظيف الدين في السياسة، قد حدث منذ أولية الدولة العباسية، مساوقا للنهضة التي قادتها هذه الدولة، أدركنا أي ازدهار سيلقاه الموروث الفارسي وقيمه الأخلاقية السياسية في الثقافة العربية.

ذلك ما سيتبين بوضوح في الفصول القادمة. وقبل ذلك لنتعرف على طبيعة هذا الموروث كما كان في عقر داره ومسقط رأسه.

الفصل السادس

الدين والدولة .. والقيم الكسروية

-١-

لعل السؤال الذي يطرح نفسه علينا ونحن بصدد الانتقال من نظام القيم الذي ساد في الدولة الأموية إلى نظام القيم الذي تكرس في الدولة العباسية هو التالي: كيف حدث أن تحولت الدولة العربية، زمن الأمويين، من دولة مطبوعة بالطابع القبلي في سياستها ونظام القيم السائد فيها، خالية أو تكاد من الطابع الديني، إلى دولة **توظف الدين** من أجل تبرير قيمها وإثبات شرعيتها وتوطيد وحدتها وضمان استمراريتها، زمن العباسيين؟

هناك عدة معطيات قد تخطر بالبال لأول وهلة كعوامل قد يكون لها دور ما في هذا التحول. غير أن التدقيق فيها يكشف عن أنها لم يكن لها في الحقيقة أي دور يستحق الذكر. من ذلك ما هو معروف من أن الصراع بين الهاشميين والأمويين قد اتخذ، منذ ما قبل الإسلام، شكل صراع بين قوتين: إحداهما عرفت بصلتها بالحياة الروحية لقريش وخدمتها للأماكن المقدسة في مكة (بنو هاشم)، والأخرى (بنو أمية) عرفت بنزوعها نحو الجانب الدنيوي من الحياة، الجانب الذي كان يتمثل آنذاك في التعامل التجاري البراجماتي حتى مع الدين نفسه. وقد ازداد هذا الاختلاف بين الجانبين وتعمق بصورة واضحة مع ظهور الإسلام: النبي هاشمي وخصومه الألداء كانوا من بني أمية (أبو سفيان مثلا قبل فتح مكة)[1].

غير أن هذا التفاوت في التوجه على صعيد الدين لم يكن له في الحقيقة تأثير يذكر على صعيد المواقف. فوقوف بني أمية ضد النبي محمد (ص) لم يكن موقفا من رسالته الدينية بقدر ما كان يعبر عن عدم الرضى بأن يكون النبي من بني هاشم. لقد كانوا ينظرون إلى النبوة

---

١ - انظر تفصيل ذلك في: **العقل السياسي العربي**. ص ٨١ وما بعدها. وأيضا ص ١٤٨ وما بعدها.

على أنها زعامة ورئاسة. ومع أن الإسلام قد انتصر كدين للجميع، ومع أن الفتوحات العربية لنشر الإسلام قد ساهم فيها واستفاد منها الأمويون، ربما أكثر من غيرهم، نظرا لقوتهم العددية وخبرتهم الحربية والتجارية، فإن الصراع بين الطرفين قد غلب عليه الطابع القبلي على الطابع الديني: بنو هاشم ابتداء من علي بن أبي طالب يطالبون بالخلافة — خلافة النبي كرئيس للدولة– باسم القرابة وليس باسم الدين: فالقرابة التي وقع التمسك بها هي قرابة النسب. وإن كانت قد تحولت عند بعض الفرق —فيما بعد– إلى قرابة روحية (وراثة سر النبوة). وبالمثل مارس بنو أمية السياسة بعيدا عن توظيف الدين وفي استقلال عنه، دون أن يعني ذلك بوجه من الوجوه الوقوف ضده. لقد مارسوا الصراع ضد خصومهم بوصفه صراعا قبليا ودنيويا على السلطة وليس صراعا دينيا.

ليس هذا وحسب. بل بوسع المرء أن يلاحظ بجلاء أنه عندما أخذت أوضاع الدولة الأموية في التدهور ونشطت الدعوة الهاشمية، العلوية/العباسية، في العراق وفارس وخراسان، بين العرب وغير العرب، لم تكن تقدم نفسها كدعوة دينية صرف. بل بوصفها دعوة سياسية ضد دولة اتهمت اتهامات سياسية، كغصب الحكم من أهله وممارسة العسف والطغيان والاستئثار بالمال الخ. وباستثناء "الخوارج" الذين كفروا من سواهم، كما كفرت فرقهم بعضها بعضا، لم توجه أية قوة معارضة للدولة الأموية تهما تنال من علاقتها بالدين، لا بالتقصير في خدمته ولا بالخروج عن أحكامه، إلا ما كان من "كلام غير مسئول" صادر من هذا الخطيب أو ذلك، من هذا الداعي أو ذاك، في ظروف "التنابز بالألقاب". أما علماء الدين، معارضين كانوا أو غير معارضين، هاشميي الميول أو غير هاشميي الميول، فلم يصدر منهم ما يسمح بالقول إن الصراع كان، ولو في جزء منه على الأقل، صراعا بين طرف يتمسك بمرجعية دينية وطرف لا يعير اهتماما لهذه المرجعية. ويمكن للمرء أن يلاحظ لدى علماء الدين نوعا من الرضى بالدولة الأموية لكونها قامت بفتوحات عظيمة لنشر الإسلام.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فمع أن الثورة العباسية قد ضمت جماعات مختلفة المشارب فإن "الشعار لجامع" فيها لها لم يكن دعوة دينية بل شعارا سياسيا، عمليا ونفعيا: الدعوة لـ "الرضا من آل محمد"، أي لمن ستختاره القوى المشتركة في الثورة من الهاشميين. أما شعار "العمل بالكتاب والسنة" فلم يرفعه العباسيون إلا في مرحلة متأخرة جدا، حوالي سنة ١٢٠ هـ. وهو لم يكن موجها ضد الأمويين، وإنما كان بمثابة تبرئة ساحتهم من انحراف أحد دعاتهم المعروف بـ"خداش" الذي دعا إلى دين الخرّمية (المزدكية) ونادى بشيوعية النساء!

غير أن الذي حدث في أواخر الدولة الأموية وأوائل العباسية شيء مختلف تماما: لقد لجأت الدولة الأموية في أواخر عهدها إلى الخطاب الديني لمواجهة الفتن والثورات والدفاع عن نفسها ومحاولة جمع الناس حولها، موظفة مفاهيم دينية مثل "**الطاعة**" و"**خلافة الله**" الخ. كما رأينا ذلك في رسائل كتابها وعلى رأسهم سالم وعبد الحميد. (الفصل السابق). أما الدولة العباسية التي لم توظف الدين حين الدعوة فقد تحولت بمجرد انتصارها، وبمجرد استلامها

أزمّة الحكم، إلى دولة تبني شرعيتها على الدين وتحكم باسم الدين، دولة قال عنها مؤرخ عاصر مرحلة سقوطها، بعد ستة قرون من قيامها : "اعلم أن هذه دولة من كبار الدول. ساست العالم **سياسة ممزوجة بالدين والملك**. فكان أخيار الناس وصلحاؤهم يطيعونها تدينا. والباقون يطيعونها رهبة أو رغبة"[٢].

دولة "**ممزوجة بالدين والملك**"؟ من أين جاء هذا المفهوم: مزج الدين بالملك والملك بالدين! إن الإسلام لا يقول بهذا النوع من المزج، لا على مستوى نصوصه (القرآن والحديث). ولا على مستوى تجربته التاريخية، سواء زمن الخلفاء الراشدين أو زمن الأمويين. قبل تداعي أركان دولتهم؟ وإذن فلا بد أن يكون هناك مصدر خارجي وراء هذه الظاهرة التي وجدت فيها الدولتان عنصر القوة التي كانت كل منهما في حاجة إليه. وإن اختلف نوع ضعفهما: ضعف الدولة (الأموية) السائرة في طريق الانهيار. وضعف الدولة (العباسية) الناشئة التي لم تركز رجليها على الأرض بعد.

إنه **الموروث الفارسي** الذي تم الشروع في نقله إلى الثقافة العربية على عهد **هشام بن عبد الملك**. والذي منه غرف كل من سالم وعبد الحميد. والذي كان بالتالي المرجع الذي أسس لتوظيف الدين في السياسة في أواخر الدولة الأموية. كما بينا ذلك في الفصل السابق. فلننظر الآن في نوع الحضور الذي كان لهذا الموروث على عهد الدولة العباسية.

إذا نحن تتبعنا أشكال حضور الموروث الفارسي في الثقافة العربية. أثناء العصر العباسي الأول. وجدناه غزيرا ومتنوعا: فمن مؤلفات ذات أصل فارسي ترجمت حرفيا بكاملها، أو بتصرف واختصار. إلى أخبار وحكايات عن تاريخ الفرس وأسماء ملوكهم، نقلها مؤرخون كبار كالطبري والمسعودي. إلى عبارات وأقوال مأثورة ونصوص مقتضبة لا تخلو منها كتب "الأدب". وواضح أن ما يهمنا هنا ليس تراث الفرس وتاريخهم في ذاته، وإنما يهمنا منه شكل حضوره في الثقافة العربية بوصفه موروثا يحمل قيما معينة، سياسية وأخلاقية، ساهمت بصورة أو بأخرى في تشكيل نظام القيم في الثقافة العربية موضوع بحثنا. من أجل هذا سنتجه باهتمامنا، أولا وقبل كل شيء، إلى النصوص التي تخص هذا الموضوع، موضوع القيم، وهي بالتحديد، كتب "**الأدب**".

وإذا نحن تصفحنا كتب "الأدب" هذه وجدنا ما تنقله عن الفرس في مجال القيم يتمحور حول موضوعين رئيسيين يرجع فيهما بصورة أساسية إلى ملكين كانا من أعظم ملوك الفرس. أما الموضوعان فهما : **علاقة الدين بالملك** من جهة، **وعلاقة الطاعة بالعدل** من جهة أخرى. وأما العاهلان الفارسيان فهما أردشير (ارتخشتر Artakhshatr) الأول مؤسس الدولة الساسانية، وكسرى أنوشروان، آخر كبار ملوك الفرس. ومن الضروري استحضار العلاقة

---

٢ -ابن الطقطقي: محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. دار المعارف. القاهرة ١٩٤٥ ص١٢٨. هذا وقد فرغ من تأليف كتابه سنة ٧٠١ هـ.

التاريخية بين هذين الملكين للكشف عن أبعاد نظام القيم الذي كان يكرسه الموروث الفارسي في الثقافة العربية الإسلامية عبر "الأخلاق" أو"الآداب" التي كان يروج لها كتاب السلاطين والمؤلفون في الأدبيات السلطانية، والتي بقيت تتمحور حول الموضوعين المذكورين: الدين/الملك، والطاعة/العدل. وفيما يلي نبذة تاريخية عن الظروف التي أنتجت هذا النوع من القيم.

-٢-

تحدثنا كتب التاريخ أن الإمبراطورية الفارسية التي تضرب بجذورها بعيدا في القدم، قد عرفت عدة أسر حاكمة، أشهرها **الأسرة الساسانية** التي قامت في أعقاب فتوحات الإسكندر المقدوني: كان الإسكندر قد استولى على معظم بلاد فارس، ثم اقتسمها قواده العسكريون من بعده فدخلوا فيما بينهم في حروب ومنافسات طاحنة انتهت بقيام ما عرف بعصر "ملوك الطوائف"، وهو العصر الذي استمر يكرس التمزق والانحلال إلى أن قامت دولة بني ساسان فأعادت للإمبراطورية الفارسية وحدتها ومجدها.

كان ساسان رجل دين، وكان ابنه، أحد ملوك الطوائف، يحكم مدينة صغيرة. وعندما تولى الملك ابن هذا الأخير، أردشير الأول، سنة ٢٢٦ ميلادية عمل على توحيد فارس وبناء دولة قوية. فلقب بالملك "الجامع" أو "الموحد" لأنه جمع الفرس وأعاد إليهم وحدتهم، ليس بتوحيد البلاد عسكريا وحسب، بل أيضا من خلال **تحالفه مع رجال الدين من أتباع الديانة الزراديشتية التي جمع نصوصها وجعل منها الدين الرسمي للدولة**. فأشرك الموابذة والكهنة في السلطة تحت إمرته ورقابته، **وجعل من وحدة الدين والدولة أساسا لملكه**. فكان المؤسس الفعلي للدولة الساسانية. ومع أن ولايته لم تدم سوى خمس عشرة سنة (توفي سنة ٢٤٠ م) فإن إحياءه للإمبراطورية لفارسية من خلال فتوحاته وانتصاراته العسكرية وإصلاحاته الإدارية والسياسية والدينية، كل ذلك جعل منه في وجدان الفرس المرجع الأول والنموذج والمثال.

اشتهر أردشير في "كتب الأدب" بوصيته السياسية إلى الملوك من بعده والمعروفة بـ"**عهد أردشير**". ونظرا لأهمية هذا "العهد" الذي ترجم إلى العربية في وقت مبكر -في الغالب في أواخر العصر الأموي- والذي كان يدرس لأبناء ملوك العباسيين كما يستفاد من رواية أوردها المبرد في كتاب "الفاضل" وجاء فيها "أن المأمون أمر معلم الواثق بالله، وقد سأله عما يعلمه إياه، أن يعلمه **كتاب** الله جل اسمه وأن يقرئه **عهد أردشير** ويحفظه كتاب **كليلة ودمنة**"[٣]، أقول نظرا لأهمية هذا "العهد" في نشر **وتكريس القيم الكسروية، السياسية والأخلاقية**، في الثقافة العربية نقدم عنه هذا الملخص[٤]:

---

٣ – ذكره إحسان عباس في المقدمة التي كتبها للطبعة التي حققها من لـ "عهد أردشير".. ص ٣٤.

٤ – أردشير. **عهد أردشير**. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت. ١٩٦٧. وسنشير إلى الصفحات داخل الفصل.

كتب أردشير عهدا (=وصية) للملوك من بعده، يقدم لهم فيه خلاصة تجربته في تدبير الملك وسياسة الرعية، ناصحا لهم باتباعها إذا هم أرادوا أن يضمنوا لملكهم الاستقرار والاستمرار.

ولعل أول ما يلفت الانتباه في أسلوب هذا "العهد" هو طول الجمل. وكثرة العبارات الاعتراضية، وتوالي المترادفات، الشيء الذي لا يترك مجالا للشك في كون الأسلوب الذي ابتدعه عبد الحميد في ترسله، وكذلك أسلوب ابن المقفع نفسه -وهما يتصفان بهذه الخصائص- إنما يجد مرجعيته في أسلوب النصوص الفارسية التي يمثل عهد أردشير هذا نموذجها الأرقى، بدون شك.

١- وإذا تركنا الشكل والأسلوب جانبا واتجهنا نحو المضمون فإن أول ما يبدأ به "العهد" هو تحذير خلفائه من الأسباب والعوامل التي تؤدي، في نظره، إلى "ضياع الملكة". من بين هذه العوامل: "سكر السلطان الذي هو أشد من سكر الخمر"، والذي ينسي الملوك "النكبات والعثرات والغِيَر وفحش تسلط الأيام ولوم غلبة الدهر". ويشرح أردشير لخلفائه من بعده مصدر هذا السكر، "سكر السلطان"، فيقول: "إن منكم من سيرث الملك عن الكفاة المذلّلين له مركبَه (...) وفرغ -هو- للسعي في الملاهي واللعب (...). وهذا الباب من الأبواب التي يكثر بها فنون البلاء". ومن العوامل أيضا فساد أفراد الأسرة والحاشية، من "الأزواج والأولاد والأقرباء والوزراء والأخدان والأصحاب والأنصار والأعوان والمتقربين والمضحكين والمتزينين"، وهو فساد مرده إلى الأنانية والجري وراء المصلحة الشخصية. فهؤلاء: "لأنْ يأخذ (الواحد منهم) لنفسه أحب إليه من أن يعطي منها، إنما عمله لسوق يومه وحياة غده؛ فنصيحته للملوك فضلُ نصيحته لنفسه، وغاية الصلاح عنده صلاح نفسه، وغاية الفساد عنده فسادها. يجعل نفسه هي العامة ويجعل العامة هي الخاصة. فإذا خُصّ بنعمة دون الناس فهي عنده نعمة عامة، وإذا عُمّ الناسُ بالنصر على العدو والعدل في البيضة والأمن على الحريم (...) ولم يخصص من ذلك بما يرضيه، سمى تلك النعمة نعمة خاصة، ثم أكثر شكاية الدهر ومذمة الأمور. يقيم للسلطان سوق المودة ما أقام له سوق الأرباح. ولا يعلم ذاك الوزير والقرين أن الوضيعة عنده في التماس الربح على السلطان" (٥١-٥٣).

٢- بعد التحذير من "سكر السلطان" وأنانية رجال الحاشية ينتقل أردشير إلى **التحذير من رجال الدين**، مبتدئا بشرح حقيقة **علاقة الملك بالدين** في نص رددته جميع كتب "الأدب" في الثقافة العربية -تقريبا. قال: "واعلموا **أن الملك والدين أخوان توأمان**، لا قِوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس الملك وعماده، ثم صار الملك بعدُ حارس الدين. فلا بد للملك من أسه ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع وما لا أس له مهدوم". واللافت للنظر هو أن جميع كتب "الأدب" التي رددت هذا النص، في الثقافة العربية، تكتفي بهذه الفقرة، وتفهمها على غير معناها؛ وهذا أشبه بالوقوف عند "ويل للمصلين" : هي تفهم منها، أو تريد أن يفهم القارئ منها، أن "حراسة الملك" للدين هي من أجل حفظ الدين، في حين أن **العكس هو المقصود**! ما يريده أردشير هو التنبيه إلى **أهمية توظيف الدين في مرحلة**

تأسيس الدولة وضرورة الحذر منه ومن رجاله بعد ذلك. وواضح أن أردشير يلخص هنا تجربته: فقد أسس ملكه بواسطة التحالف مع رجال الدين الذين قاموا بتعبئة العامة من حوله. ولكن ما أن استتب له الأمر حتى نصب نفسه حارسا على الدين، كي لا ينقلب أهله عليه. ذلك هو هاجس أردشير الذي لم يتردد في التصريح به. لقد كان يدرك -كما قال- أن "ليس أقوى على الإطاحة بالملك من الدين". وهذا هو الخطر الذي يريد أن ينبه إليه من سيأتي بعده من أبنائه وحفدته. يقول: "وإن رأس ما أخافه عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقيه فيه. فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به. فتحدث رياسات مُسْتَتَرَّات في من قد وتَرْتم وجفوْتم، وحرمتم وأخَفْتم وصغَّرتم، من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مُسِرٌّ ورئيس في الملك مُعْلن، في مملكة واحدة قط، إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أس والملك عماد، وصاحب الأس أولى بجميع البنيان من صاحب العماد"[٥] (ص ٥٤).

٣- والسبب في كون رئيس الدين أقوى من صاحب الملك هو أن سلطان الملك على أجساد الرعية بينما سلطان رجل الدين على قلوبها. يقول أردشير: "واعلموا أن سلطانكم إنما على أجساد الرعية وأنه لا سلطان للملوك على القلوب. واعلموا إن غلبتم الناس على ذات أيديهم فلن تغلبوهم على عقولهم. واعلموا أن العاقل المحروم سالٌّ عليكم لسانه، وهو أقطع سيفيه، وأن أشد ما يضركم به من لسانه ما صرف الحيلة فيه إلى الدين، فكان بالدين يحتج، وللدين، فيما يُظهر، يَغضَب، فيكون للدين بكاؤه وإليه دعاؤه. ثم هو أوجدُ للتابعين والمصدقين والمناصحين والمؤازرين منكم، لأن بغضة الناس هي موكلة بالملوك، ومحبتهم ورحمتهم موكلة بالضعفاء والمغلوبين". ولا يتردد أردشير في الكشف عن أنواع البطش الذي مارسه الملوك من قبل ضد رجال الدين، قال: "وقد كان من قبلنا من الملوك يحتالون لعقول من يحذرون بتخريبها، فإن العاقل لا تنفعه جودة نحيزته إذا صُيِّر عقله خرابا مواتا، وكانوا يحتالون للطاعنين بالدين على الملوك فيسمّونهم المبتدعين، فيكون الدين هو الذي يقتلهم ويريح الملوك منهم. ولا ينبغي للملك أن يعترف للعُبَّاد والنساك والمتبتلين أن يكونوا أولَى بالدين، ولا أحدب عليه ولا أغضب له منه، ولا ينبغي له أن يدع النساك وغير النساك بغير الأمر والنهي لهم في نسكهم ودينهم، فإن خروج النساك وغير النساك من الأمر والنهي عيب على الملوك وعيب على المملكة، وثُلْمة يتسنَّمُها الناس، بيِّنَةُ الضرر للملك ولمن بعده"(ص٥٧).

٥- بعد ذلك ينتقل إلى سياسة الرعية وكيف يكون "تأديب العامة" ليضمن الملك سكونها وركونها إليه، وهذا ما يسميه بـ "حسن الأدب والسياسة". فيبدأ بالإشارة إلى ضرورة الحرص على أن يكون الملوك محل تعظيم من طرف الرعية : "وليس تعظيمهم (=الملوك) بترك

---

٥ - ورد في كليلة ودمنة لابن المقفع: "ويقال أربعة أشياء لا يستقل قليلها : النار، والمرض، والعدو، والدين" تحقيق محمد المرصفي، القاهرة ١٩١٢، ص ٣٣١.

كلامهم ولا إجلالهم بالتنحي عنهم. ولا المحبة لهم بالمحبة لكل ما يحبون. ولكن تعظيمهم تعظيم أديانهم وعقولهم. وإجلالهم **إجلال منزلتهم من الله** عز ذكره، ومحبتهم محبة إصابتهم وحكاية الصواب عنهم". إذن واجب على الرعية أن تمجد الحكام. وتعظم منزلتهم عند الله. وهذا لا يأتي من الرعية تلقائيا بل لابد للراعي من تدبيره.

وفي بيان كيفية **تدبير العامة لتطيع وتمجد وتعظم ملوكها** يقول أردشير: "واعلموا أنه لا سبيل إلى أن يُعظِّم الوالي إلا بإصابة السياسة، ورأسُ إصابة السياسة أن يفتح الوالي من قِبَله للرعية **بابين**: أحدهما **باب رقة ورحمة** ورأفة وبذل وتحنن وإلطاف ومواساة ومؤانسة وبشر وتهلل وعفو وانبساط وانشراح. والآخر باب غلظة وخشنة وتعصب وتشديد وجفاء وإمساك ومباعدة وإقصاء ومخالفة ومنع وقطوب وعبوس وانقباض وتضييق وعقوبة ومحقرة إلى أن يبلغ القتل"[٦]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لابد من إشغال الرعية بما يصرفها عن "النظر في الأمور والفكر في الأصول". وفي هذا يقول: "واعلموا أن ذهاب الدول يبدأ من قِبَل إهمال الرعية بغير أشغال معروفة ولا أعمال معلومة، فإذا فشا الفراغ في الناس تولد منه النظر في الأمور والفكر في الأصول. فإذا نظروا في ذلك نظروا فيه بطبائع مختلفة. فتختلف بهم المذاهب ثم يتولد من اختلاف مذاهبهم تعاديهم وتضاغنهم. وهم مع ذلك مجمعون في اختلافهم على بغض الملوك، لأن كل صنف منهم إنما يجري إلى فجيعة الملك بملكه. ولكنهم لم يجدوا سلما إلى ذلك أوثق من **الدين** ولا أكثر أتباعا ولا أعز امتناعا ولا أشد عند الناس صوابا. ثم يتولد من تعاديهم أن الملك لا يستطيع أن يجمعهم على هوى واحد. فإذا انفرد بعضهم فهو عدو بقيتهم. ثم يتولد من عداوتهم للملك كثرتهم. فإن شأن العامة الإجماع على استثقال الولاة والنفاسة عليهم. لأن في الرعية المحروم والمضروب والمقام فيه وفي حميمه الحدود، والداخلُ عليه بعز الملوك الذلُّ الذي في نفسه وخاصته. فكل هؤلاء يجري إلى متابعة أعداء الملوك. ثم يتولد من كثرتهم أن يجبن الملك عن الإقدام عليهم. فإن إقدام الملك على جميع الرعية تغرير بنفسه وملكه. ثم يتولد من جبن الولاة عن تأديب العامة تضييع الثغور التي فيها الأمم من ذوي دين وبأس، لأن الملك إن سد الثغور بخاصته الناصحين خلت به العامة المعادية الحاسدة المنافسة، وإن التمس سد الثغور بالعامة الحاسدة لم يَعْدُ بذلك تدريبَهم في الحرب وتقويتهم بالسلاح وتعليمهم المكايد مع البغضة، فهم عند ذلك أقوى عدو وأضرد وأحنقه. ولابد من استطراد هذا كله إذا ضيع أوله"(ص ٦٢).

٤- هذا عن **القيم** أو "الأخلاق" التي يجب أن تبنى عليها **العلاقة بين الدين والملك، وبين الملك والرعية**. أما القيم التي يجب أن تحكم العلاقة بين الرعية بعضها مع بعض فهي القيم الطبقية. **فالنظام الطبقي هو قيمة القيم** بالنسبة للملك في مجال العلاقات الاجتماعية. إذ به يتم ضمان الاستقرار والاستمرار. ولا شي أضر بالاستقرار من ترقي الناس من طبقة إلى

---

٦ - يكرر ابن المقفع هذا المعنى بلفظه تقريبا في كتبه.

طبقة! يقول أردشير: "فمن ألْفَى الرعيةَ منكم بعدي وهي على حال أقامها الأربعة [أصحاب الدين، والحرب، والتدبير، والخدمة]: من ذلك الأساورة صنف، والعبَّاد والنساك وسدنة النيران صنف، والكتاب والمنجمون والأطباء صنف، والزراع والمُهَّانُ والتجار صنف. فلا يكونن بإصلاح جسده أشد اهتماما منه لإحياء تلك الحال وتفتيش ما يحدث فيها من الدخلات. ولا يكون لانتقاله عن الملك بأجزع منه لانتقال صنف من هذه الأصناف إلى غير رتبته، **لأن تنقل الناس عن مراتبهم سريع في تنقل الملك عن ملكه**: إما إلى خلع وإما إلى قتل. فلا يكونن لشيء من الأشياء بأوحش منه من رأس صار ذَنَبا، وذنب صار رأسا، أو يد مشغولة أحدثت فراغا، أو كريم ضرير، أو لئيم مرح، فإنه يتولد من تنقل الناس عن حالاتهم أن يلتمس كل امرئ منهم أسنى من مرتبته. فإذا انتقل أوشك أن يرى أسنى مما انتقل إليه فيغبط وينافس. وقد علمتم أن من الرعية أقواما هم أقرب الناس حالا من الملوك. وفي تنقل الناس عن حالتهم مطمعة للذين يلون الملوك في الملك، ومطمعة للذين دون الذين يلون الملك في تلك الحال، وهذا لقاح بوار الملك" (ص ٦٢-٦٤).

٥- النظام الطبقي علاقة قوى، يمارس فيه الأعلى سلطته على الأدنى، وفي الغالب بدون عنف مرئي. فالعنف هنا عنف "النظام" وهو في الغالب خفي عن الأنظار. ولكن إذا تحركت العامة تحت وطأة هذا العنف الخفي فلا بد من التدخل بعنف ظاهر. **والتبرير "الأخلاقي"** لهذا العنف الظاهر الذي يسمى "العسف"، هو **"التضحية بالبعض لصلاح الباقي"**، وبعبارة عارية: العسف بالرعية في سبيل درء خطرها. يقول أردشير: "ومن ألفى الرعية منكم بعدي وقد ضاع أول أمرها، فألفاها على اختلاف من الدين، واختلال من المراتب، وضياع من العامة، وكانت به على المكاثرة قوة، فليكاثر بقوته ضعفهم وليبادر بالأخذ بأكظامهم قبل أن يأخذوا بكظمه. ولا يقولن أخاف العسف. فإنما يخاف العسف من خاف جريرة العسف على نفسه. فأما إذا كان العسف لبعض الرعية صلاحا لبقيتها وراحة له ولمن بقي من الرعية معه، من النغل والدغل والفساد، فلا يكونن إلى شيء بأسرع منه إلى ذلك. **فإنه ليس نفسَه ولا أهلَ موافقته يعسف، ولكنه يعسف عدوه**". أما إذا كانت الرعية "فاسدة" فسادا لا يرجى صلاحه بالعسف أو غيره، وبمعنى آخر إذا ثارت ثورة لا سبيل إلى قهرها، فمن الأفضل للملك أن يتنازل وليكن شعاره **"من بعدي الطوفان"**: "ومن ألْفَى منكم الرعية في حال فسادها ولم ير بنفسه عليها قوة في إصلاحها فلا يكونن لقميص قمل بأسرع خلعا منه لما لبس من ذلك الملك، وليأته البوار إذا أتاه وهو غير مذكور بشؤم، ولا منوه به في دناءة، ولا مهتوك به ستر ما في يديه" (ص ٦٤-٦٥).

٦- ويحذر أردشير الملوك من بعده من تسمية ولي العهد وإذاعته على الناس لأن ذلك قد يؤدي إلى "دخول عداوة ممضة بين الملك وولي عهده. وليس يتعادى متعاديان بأشد من أن يسعى كل واحد منهما في قطع شوكة صاحبه. وهكذا الملك وولي عهده". ولذلك يقترح أن

يكتب الملك اسم ولي عهده في كتاب من أربع نسخ توزع على أشخاص ثقات، ثم تجمع تلك النسخ بعد وفاته، فيعرف ولي العهد حينئذ (ص ٦٨).

٧- و لا ينسى أردشير التذكير بالفضائل المطلوبة في الملك: أن لا يبخل، أن لا يكذب، أن لا يغضب، أن لا يلعب ويعبث، أن لا يفرغ، أن لا يحسد، أن لا يخاف، وأن يصلح بطانته، وأن لا يفشي أسراره للصغار من الأهل والخدم، وأن يقاوم الهوى ويعتمد الرأي الخ. غير أن حرصه على الاتصاف بهذه الخصال ليس من أجل أنها قيم محمودة في ذاتها، بل لكونها **تخدم سلطته وهيبته وبقاءه** : أما إذا قام تناقض ما بين هذه الخصال وبين الحفاظ على سلطته وهيبته فليعمل بنقيضها. وهكذا فإذا وُجِد عنده ذلك الصنف من الناس الذين يلجأون إلى الوعظ والنصيحة والدعوة إلى السلوك الفاضل، والذين يشهرون بالسيىء من السلوك، ويستعملون الدين في ذلك، فليعلم أنه إزاء مصيبة لا نجاة له منها إلا بالعمل على "إحراق" هؤلاء في أعين الناس ليتسنى له التخلص منهم وفق المبدأ القائل : **"القتل أنفى للقتل"**. يقول أردشير: "وفي الرعية ضرب أظهروا التواضع واستشعروا الكبر، فالرجل منهم يعظ الملوك زاريا عليهم بالموعظة، يجد ذلك أسهل طريق طعنه عليهم، ويسمي هو وكثير معه ذلك محرزا للدين، فإن أريد هوانُهم لم يعرَف لهم ذنب يُهانون به، وإن أريد إكرامُهم فهي منزلة حبَوا بها أنفسهم على رغم الملك، وإن أريد إسكاتهم كان السماع في ذلك أنه استثقل ما عندهم من حفظ الدين، وإذا أُمِروا بالكلام قالوا ما يفسد ولا يصلح، **فأولئك أعداء الدول وآفة الملوك، فالرأي للملك تقريبهم إلى الدنيا فلأنهم إليها أجْرَوْا، ولها عملوا، فإذا تلوثوا فيها بدت فضائحهم، وكان فيما يحدثون ما يجعل للملوك سلما إلى سفك دمائهم، وكان بعض الملوك يقول: "بعض القتل أقل للقتل"**. [أو أنفى للقتل] (ص ٧٦-٧٧).

٨- ويعود أردشير فيحذر من طمع الولد والأخ الخ، يقول: "واعلموا أن ابن الملك وأخا الملك وابن أخي الملك وابن عم الملك كلهم يقول: كدت أن أكون ملكا، وبالحري **أن لا أموت حتى أكون ملكا**". ولذلك يقترح تضيق دائرة وراثة العرش حتى يقل طلاب الملك (ص ٨٠).

هل نحتاج إلى التعليق على هذا النص؟ هل نحتاج إلى التذكير بمكيافيللي مثلا؟

لنكتف بالقول إنه **لا يمكن فهم نظام القيم في الثقافة العربية ككل** ما لم يستحضر المرء **هذا النص المؤسس**! هذا النص الذي وضعه المأمون، هو وكتاب كليلة ودمنة، في مرتبة واحدة مع القرآن، في تعليم وتأديب ولاة عهده، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. ولا شك أن ملوكا آخرين فعلوا ذلك، قبله وبعده. (أما كليلة ودمنة فسنتعرف عليه بعد).

-٣-

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذا الموقف، الذي وقفه أردشير من رجال الدين، كان له ما يبرره في تاريخ الفرس. فلقد كانوا يمارسون سلطة روحية ومادية واسعة على جماهير

الشعب. كانوا يشكلون قوة اجتماعية وسياسية جعلتهم يبدون في بعض الأحيان كدولة داخل دولة. يقول باحث متخصص في تاريخ إيران الساسانية: "لقد سار رجال الدين في الدولة الساسانية مع نبلاء الإقطاع جنبا إلى جنب. وفي أثناء عهود الانحلال كان رجال هاتين الطبقتين، رجال الدين والنبلاء، يتحدون ضد الملك، ولكنهما ظلتا دائما منفصلتين كطائفتين لكل منهما تطوراتها الخاصة بها". كان رجال الدين "ينسبون أنفسهم نسبا إلى التاريخ الخرافي المجيد لإيران، لكي يتساووا مع العائلات النبيلة الكبيرة".

هذا من جهة. ومن جهة أخرى كان حضور سلطتهم الروحية مباشرا في جسم المجتمع، فأسبغت على مختلف مظاهر الحياة اليومية طابعها القدس: "كانت -سلطة رجال الدين- تتدخل في الوقت نفسه في حياة كل فرد في كل أمر مهم، فهي بهذا المعنى كانت تلازم الرجل من المهد إلى اللحد". كان الجميع يجلون رجال الدين "وينظرون إليهم بكثير من التعظيم. فالأشغال العامة منسقة وفق نصائحهم وإرشادهم، وهم يتولون بنوع خاص قضايا المتخاصمين فيقومون عليها بعناية تامة". ولم يكن الناس يقضون في أمورهم ولا يرون أي حكم عادلا "ما لم يقل رجال الدين بذلك" "وكانت الدولة مقسمة كلها إلى مركز دينية على رأس كل منها موبذ. ورئيس الموابذة كالبابا في النصرانية".

كان نفوذ رجال الدين يشمل إثبات شهادات الميلاد وعقود الزواج، وإجراء طقوس التطهير، والاعتراف، والعفو، والغفران، والحكم بالغرامة بعد إقرار بالذنب، وإقامة المراسيم العادية عند الولادة ووضع الحزام المقدس والزواج والجنازات. وإضافة إلى ذلك كله كانوا يسنون قواعد وطقوس العبادات والآداب العامة. من ذلك أنه "كان على الفرد أن يصلي للشمس أربع مرات أثناء النهار، وعليه أن يصلي للقمر، وللنار، وللماء، وعليه أن يرتل الأدعية قبيل النوم، وحين يصحو، وأثناء الاستحمام والتمنطق بالحزام، وأثناء الأكل، وحين يذهب إلى الضرورة، وإذا عطس، وإذا حلق شعر رأسه أو قلم أظافره، وحين يضيء السراج وهكذا"[٧].

ولم يكن نفوذ رجال الدين يقتصر على مظاهر السلوك الديني هذه بل كانوا "يتولون توجيه الشعب أخلاقيا. كانت لهم حكومة الأرواح. وكان التعليم الابتدائي والعالي بوجه عام في أيديهم وهم يختصون وحدهم بجميع فروع علوم الزمان، وقد كانت هناك آداب دينية وفقهية متسعة للغاية عدا الكتب المقدسة". وإلى جانب ذلك كانت لهم سلطة مادية لا تقل أهمية: "كانت لهم أراض واسعة وموارد غزيرة يجنونها من الغرامات الدينية والعشور والهبات، وكانوا يتمتعون باستقلال بعيد المدى، فكانت وضعيتهم أقرب إلى وضعية **"دولة داخل دولة"**. "كانت لهم قوانينهم الخاصة. وهم يشكلون مراتب غاية الترتيب"[٨].

لقد كان طبيعيا إذن أن يحذر أردشير خلفاءه من بعده من رجال الدين، فلقد كان ملكه يدين لتحالفهم معه. إذ لولا هذا التحالف لما استطاع القضاء على "ملوك الطوائف" وبناء دولة

---

٧ – كثير من هذه "الآداب" قد نقلت إلى الثقافة العربية ودمجت فيما يسميه الفقهاء: "الآداب الشرعية".

٨ – كريستنسين: أرثر. **إيران في عهد الساسانيين**. وزارة التربية والتعليم. القاهرة ١٩٥٧. ص ١٠٤-١٠٨

موحدة قوية. وكان **يدرك أنه إذا لم ينصب نفسه "حارسا على الدين" وبالتالي متحكما في رجال الدين فإنه سيبقى تحت رحمتهم.** إذ كانوا يشكلون. كما قلنا. "دولة داخل دولة". ومن هنا تلك الأهمية التي أولاها للدين ورجاله في وصيته السياسية. وقد عمل بها خلفاؤه من بعده. فاهتموا بتوظيف "الدين" بوصفه "أس للملك" وانشغلوا بحراسته حتى لا ينقلب عليهم رجاله. بما لهم من قدرة على تعبئة العامة.

ونظرا لأهمية رجال الدين وخطورتهم على الملك نسجت أساطير خلدت في وجدان الفرس الصراع بين الدين والملك. فنشأ عن ذلك تاريخ خرافي **يرفع الملوك إلى درجة الآلهة.** ولو طلبوا من الناس عبادتهم لما رأوا في ذلك حرجا. وكان "يُقدَّم لجميع الأجانب الذين يدخلون المدن الكبرى تمثال ذهبي للملك ينبغي عليهم عبادته"(٩).

ومن الأساطير التي حاكها الفرس حول ملوكهم هذه الأسطورة التي يحكيها المسعودي ويربطها بـ "عهد" أردشير مباشرة. قال: "البيوراسب. وهو الضحاك. ملك ألف سنة. والفرس تغلو فيه وتذكر من أخباره أن حيتين كانتا في كتفيه تعتريانه لا تهدآن إلا بأدمغة الناس. وأنه كان ساحرا يطيعه الجن والإنس. وملك الأقاليم السبعة. وأنه لما عظم بغيه وزاد عتوّه وأباد خلقا كثيرا من أهل مملكته. ظهر رجل من عوام الناس وذوي النسك منهم من أهل أصبهان إسكاف "كابي" ورفع راية من جلود. علامة له. ودعا الناس إلى خلع الضحاك وقتله وتمليك أفريذون. فاتبعه عوام الناس وكثير من خواصهم. وسار إلى الضحاك فقبض عليه وأنفذه أفريذون إلى أعلى جبل دباوند بين الري وطبرستان فأودع هناك. وأنه حي إلى هذا الوقت. مقيد هناك (...) وعظم ابتهاج الناس بما نال الضحاك بجوره وسوء سياسته". ويضيف المسعودي قائلا: "فلما تهيأ على الضحاك (=بسبب ما حدث له) من كابي ومن تبعه أكثَرَ أردشير في عهده التحذير لمن بعده من الملوك بما يكون من نوابغ العوام ونُسّاكهم من التجمع والترؤس. وأن ذلك إذا أهمل آل إلى انتقال الملك وزوال الرسوم"(١٠).

ومع ذلك **فالاستبداد الكسروي** لا يمكن أن يقف سدا منيعا إلى الأبد في وجه "**نوابغ العوام**". بل لابد أن يفرز نقيضه بصورة أو بأخرى.

كان أول نقيض أفرزته سياسة أردشير الاستبدادية. المتمثلة في الجمع بين "حراسة الدين وسياسة الدنيا"(١١). ظهور المانوية. نسبة إلى ماني أومانيوس المولود سنة ٢١٥ هـ الذي عاصر حركة أردشير لجمع النصوص الدينية وتوحيد رجال الدين من حوله. مما حرك لديه الطموح إلى إنشاء دين جديد يجمع بين تعاليم الزراديشتية والبوذية ويعتمد الغنوصية. فأعلن

---

٩ - نفس المرجع ص١٥

١٠ - المسعودي. **التنبيه والإشراف**. دار الهلال. بيروت ١٩٩٣. ص ٩٢.

١١ - قد يكون مما له دلالة فيما نحن فيه التنبيه إلى تعريف الماوردي للإمامة (بمعنى الخلافة). يقول: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في **حراسة الدين وسياسة الدنيا**". الماوردي. **الأحكام السلطانية**. أول الباب الأول. إن عبارة "حراسة الدين وسياسة الدنيا" لا تجد مرجعيتها في الموروث الإسلامي بل في عهد أردشير. كما هو واضح.

أنه الفارقليط الذي ينسب إلى النبي عيسى أنه قال عنه إنه سيتجسد فيه. لم تهتم الدولة الساسانية كثيرا بهذه الحركة الدينية الجديدة في أول الأمر. ولكن ما أن أخذت تتبين خطرها حتى اتجهت إلى قمعها. ولقد كان طبيعيا أن تتعرض المانوية للقمع خصوصا عندما تحولت إلى حركة منافسة تستقطب جماهير الفقراء المحرومين بعد أن تم تدجين رجال الدين "الرسميين" في إطار خطة أردشير في "حراسة الدين". ومع تضييق الخناق على هذا "الدين الجديد" لجأ أصحابه إلى **المقاومة السلبية**. فعمدوا إلى **نشر قيم الزهد والتنسك والعبادة والإعراض عن الدنيا والإمساك عن الزواج** الخ. هادفين بذلك إلى إيقاع الدولة في أزمة اقتصادية لا تجد معها مالا ولا رجالا لتمويل وتعزيز جيشها. وأمام اشتداد القمع على المانويين دخلوا السرية ونجحوا في إحكام تنظيمهم السري مما ضمن لهم الاستمرار والانتشار.

وفي زمن قباذ والد كسرى أنوشروان ظهر مزدك. بمذهب ديني جديد. قريب من المانوية ولكنه تخلى عن المقاومة السلبية واتخذ طريقا آخر في المقاومة. كان مزدك رجل دين من أتباع الزراديشتية، وقد مال إلى جانب الفقراء والمستضعفين ضدا على ملاك الأراضي والنبلاء وطبقة الخاصة المترفة. وكان يرى أن أصل الداء في المجتمع. أصل الاستغلال والحروب. هو الجري وراء الثروة من جهة والتعصب للنسب والحسب من جهة أخرى. وأن الدواء كامن. بالتالي. في الشراكة في المال والنساء. وذلك بجعلهما من الأمور المشاعة بين الناس كالماء والنار والكلأ[١٢].

تحالف الملك قباذ الذي تولى الملك سنة ٤٨٨ ميلادية- مع أتباع المزدكية ضدا على الأرستقراطية الفارسية التي كان يشك في ولائها وإخلاصها. وقطع أشواطا في تطبيق الشراكة في الأراضي والنساء وكاد يقضي على النبلاء والأرستقراطية الفارسية، لولا أن ثار عليه أخوه "جاماسيف" الذي كان خصما للمزدكية حليفا للأرستقراطية. ومع أن قباذ قد تمكن من استرجاع عرشه فإن ابنه كسرى أنوشروان. الذي تولى الملك من بعده. قد عدل عن سياسته فقضى على المزدكية وأعاد للأرستقراطية ممتلكاتها ونفوذها.

كان كسرى أنوشروان (=أي صاحب النفس الخالدة)، آخر كبار ملوك الفرس. وقد تولى الملك هو الآخر في ظروف كانت فيها الدولة الساسانية تعاني من الضعف والانحلال. بسبب الحركة المزدكية والتنافس بين والده وعمه. تحالف أنوشروان مع الأرستقراطية المدنية والدينية وقضى على المزدكية واستعاد مجد الدولة الساسانية حتى أصبح يُنظر إليه كما كان ينظر إلى أردشير. كان هذا الأخير يلقب بـ"الجامع" لأنه جمع من حوله رجال الدين والنبلاء والأرستقراطية فأقام تحالفا وطنيا حل محل "ملوك الطوائف" المتنافسين المتحاربين. أما كسرى أنو شروان فقد لقب بـ"دادجر" أي " **العادل**". ولا بد أن يكون هذا اللقب قد خلعته عليه الطبقة الأرستقراطية من النبلاء وملاك الأراضي وغيرهم ممن أعاد لهم مكانتهم ونفوذهم. ويبدو أن التحالف بين الطرفين قد قام على هذا الأساس. فالنصوص التي تتحدث عن سيرته "العادلة" تؤكد أنه أعاد **ترتيب الطبقات** كما كانت

---

١٢ – لا شك أنه تأثر في هذا بجمهورية أفلاطون. يذكر المسعودي أن أحد الدعاة الذين ساعدوا أردشير واسمه تنشر الزاهد (أو دوشر)، كان "أفلاطوني المذهب". **التنبيه والإشراف**. نفس المعطيات السابقة. ص ١٠٣.

عليه زمن أردشير. وأصلح نظام الضرائب و"أنزل الناس منازلهم". وذلك هو معنى "العدل" في الفكر القديم.

ومهما يكن من شأن هذا "العدل" الذي ينسب إلى أنوشروان. فإن **القيم الكسروية** التي كرسها أردشير ظلت هي السائدة. بل إن بعض النصوص التي تنسب إليه ترفع الملك إلى مرتبة الإله وتنزل بالرعية إلى منزلة العبيد.

ينسب أبو الحسن العامري لكسرى أنوشروان قوله: "الملك والعبودية اسمان يُثبت كل واحد منهما الآخر. قال: فكأنهما اسمان يثبتان معنى واحدا. فإن الملك يقتضي العبودية. والعبودية تقتضي الملك. فالملك محتاج إلى العبيد والعبيد محتاجون إلى الملك (...). قال: وأفضل محامد الملك إنما هو بعيد الفكر في عواقب الأمور. **وأفضل محامد العبيد الاستقامة على الطاعة على المنشط والكره** والوفاء بالعهد فيما ساء وسر. قال: **وإن الملك أولى بالعبيد من العبيد بأنفسهم**".

ومن الأقوال التي ينسبها إليه قوله: "إن الله تبارك وتعالى إنما خلق الملوك لتنفيذ مشيئته في خلقه، ولإقامة مصالحهم وحراستهم، فذلك نقول بأنهم خلفاء الله في أرضه. ولمعنى آخر وهو أنه جعلهم عالين آمرين غير مأمورين، وحاكمين غير محكوم عليهم، ومستغنين غير محتاجين. فإن حاجتهم إلى الرعية إنما هي لسبب الرعية ولصلاح شأنهم. قال وإن الله تعالى جعل الرعية مأمورة محكوما عليها خاضعة لملوكها مكيفة بملوكها لا بأنفسها. قال: والملوك أمناء الله في أرضه وبريته وأولى الأمور بالمؤتمن حفظ ما ائتمن عليه. قال: وأول ما يجب على الملوك إقامة الدين وتحقيقه بالعمل بنفسه وبأخذ الرعية بإقامته، فإن الخير كله إنما هو طاعة الله جل وعز. قال: وإن قوام الملك إنما هو بالدين فإذا ضعف الدين ضعف الملك. قال: ويجب عليهم أن يقووا أركان الدين وأن يبينوا أمر الفقه. فإن الفقه هو القائد إلى القول بالآخرة. ويجب عليهم أن يقيموا العدل الذي به صلاح الملك والمملكة. فإن العدل هو سبب عمارة المملكة والجور سبب الخراب والبوار. قال وواجب عليهم الحماية والحراسة. والحماية إنما تكون من الأعداء المعاندين. والحراسة إنما تكون بكف المفسدين وترهيب المتمردين. قال: وإن الملك هو الجامع وهو المفرق. وهو المؤلف وهو المبدد. وهو المقوي وهو المضعف. وهو المهين وهو المكرم. قال: ومن أعظم أعمال الملوك العمارة والحراسة. قال: والحراسة إنما تكون بالعقل والعمارة إنما تكون بالعدل"[13].

-٤-

وهنا لابد من الكشف عن حقيقة "العدل" الذي ينوّه به في الموروث الفارسي. ذلك أن العبارات التي يصاغ فيها مثل هذا التنويه هي من تلك **العبارات الماكرة** التي توحي للمتشوق

١٣ - العامري. السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية. القاهرة ١٩٩١. د-ت. ص ٢٤٩-٢٥٠.

إلى العدل بما يتمناه هو، بينما أن مضمونها الحقيقي شيء آخر تماما. من ذلك مثلا هذه العبارات التي تنسب إلى أردشير. قال: "الملك والعدل أخوان، لا غنى لأحدهما عن صاحبه. فالملك أس والعدل حارس"[14]. هنا نلاحظ أن "الملك" وضع مكان "الدين" بينما وضع "العدل" مكان "الملك" في النص الوارد في "عهد" أردشير. وهكذا فبدلا من "الدين أس والملك حارس" تحولت العبارة إلى " الملك أس والعدل حارس" . وبما أن الملك في نصوص أردشير "يعطيه الله"، و"العدل" من مهام الملك، كما سيرد بعد قليل، فقد يبدو هذا "التوزيع في المهام" مقبولا! غير أن مكر العبارة سرعان ما ينكشف عندما نتساءل : لماذا لم تنسب العبارة إعطاء "العدل" إلى الله، كما فعلت بالنسبة للملك؟ الجواب واضح: الله يعطي الملك. وإذن فلا يحق لأحد أن ينزعه من صاحبه. ولو رفعنا العدل إلى المنزلة نفسها لصار هو الآخر عطاء إلهيا لا يجوز مسه، ولصار ملازما للملك، وبمثابة الشرط الذي يمنحه الشرعية. وهذا ما لا تقبله القيم الكسروية، ولذلك جعلت **ملك كسرى من عطاء الله وجعلت العدل من عطاء كسرى.**

وهذا ما أكده أردشير في خطبة له يوم تتويجه ملكا، قال: "الحمد لله الذي خصنا بنعمه، وشملنا بفوائده وقَسَمه (=الأموال)، ومهد لنا البلاد، وقاد إلى طاعتنا العباد. ألا وإنا ساعون في إقامة منازل العدل (...). فليسكن طائركم أيها الناس، فإني أعُمّ بالعدل القويّ والضعيف، والدنيء والشريف، وأجعل العدل سنَّة محمودة وشريعة مقصودة". وخاطب الوفود المهنئة : "قد أنزل الله الرحمة وجمع الكلمة وأتم النعمة، **واستخلفني على عباده وبلاده، لأتدارك أمر الدين والملك، اللذين هما أخوان توأمان، وأقيم رسوم العدل والإحسان**".

هل يتعلق الأمر بالرغبة في إقامة العدل فعلا؟

العدل قيمة مطلوبة في كل زمان. ولكن **هذه القيمة ليست في الأخلاق الكسروية من أجل ذاتها**، ولا من أجل المظلومين، بل العدل في نظام القيم الكسروي قيمة تطلب -إذا طلبت- من أجل هذا النظام نفسه، من أجل الحفاظ على الملك. يقول أردشير في نص آخر: **"يجب أن يكون الملك فائض العدل، فإن في العدل جماع الخير، وهو الحصن الحصين من زوال الملك وتخرمه.** وإن أول مخايل الإدبار في الملك ذهاب العدل عنه". وإذن فالهدف من **العدل** إذن ليس حق المظلومين والمحرومين بل الهدف **"تحصين الملك"**.

والواقع أن مثل هذه الأقوال التي تمجد العدل، والتي ترد في كتب الأدب بكثرة على لسان أردشير أو غيره، تؤخذ على أنها حِكم ودُرَر ومكارم لمجرد أنها تشيد بـ "العدل" أو بإحدى الخصال المحمودة المطلوبة. وتذهب الغفلة بالمؤلفين الذي روجوا لمثل هذه القيم الكسروية إلى درجة أنهم لا ينتبهون للسياق الذي ترد فيه ولا للهدف الذي تخدمه داخل هذا السياق. وكما رأينا فالعدل في النص السابق ليس من أجل الرعية بل من أجل "تحصين الملك". ومع وضوح هذا في السياق فقد تمت الغفلة عنه وتم الترويج في كل مكان للعبارة

---

١٤ - ابن عبد ربه. **العقد الفريد**. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة د-ت ج١ ص١٧.

الماكرة: "العدل أساس الملك". مع أنه من السهل صياغة هذه العبارة كما يلي: "العدل من أجل الملك". بينما لا تقبل التحويل إلى الصيغة التالية: "الملك من أجل العدل". وهذه صيغة لا يقبلها نظام القيم الكسروي لأنها تجعل الملك مشروطا بالعدل، في حين أن الملك في هذا النظام قيمة في ذاته. لأنه "عطاء الله".

والحق أن مما يميز الآداب السلطانية على العموم، هو توظيف مثل هذه العبارات الماكرة لتمرير قيمها وتكريسها كقيم محمودة. لنتأمل هذه العبارة الماكرة جدا التي تنسب أيضا إلى أردشير والتي لا يكاد يخلو منها كتاب من كتب "الأدب". يقول: "لا سلطان إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالعمارة، ولا عمارة إلا بعدل وإحسان"[15].

ماذا تمجد، في الحقيقة، هذه العبارة الدائرية الماكرة ؟

هناك قاعدة معروفة في علم النفس التربوي تفيد أن ما يمسكه الطفل، الذي يتعلم الكلام، من العبارات التي تتحدث بها إليه أمه أو أخته هي الكلمة الأخيرة من الجملة التي يستقبلها، وقد يضيف إليها الكلمة الأولى! وهذا يحصل كثيرا للإنسان الكبير كذلك، رجلا كان أو امرأة. فإذا لم يكن ذات حاسة نقدية يقظة التقط المعنى مقلوبا. وهذا ما يحصل له بالتأكيد مع العبارة السابقة: "لا سلطان إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالعمارة، ولا عمارة إلا بعدل وإحسان". فما يمسكه المستمع منها هو آخرها، أعني "العدل والإحسان"، فيفهم العبارة حسب نزوعه الأخلاقي وليس حسب حسه النقدي فيستسلم لها ويأخذها على أنها تشيد بالعدل والإحسان، ويختصرها في وعيه فيما سمعه أولا وما سمعه آخرا، فيعتقد أن معناها هو "السلطان... من أجل العدل والإحسان". هذا في حين أن قليلا من الانتباه يعطينا العكس تماما! لنحذف أداتي النفي والحصر "لا... إلا". ولنحاول إعادة بناء العبارة بصيغة إيجابية باستعمال "كذا... يكون بكذا"، أو "كذا... من أجل كذا". وهما صيغتان مكافئتان للصيغة النافية الحاصرة. إننا في هذه الحالة سنضطر إلى قلب عبارة أردشير، بجعل أولها آخرها، فنقول: "العدل والإحسان من أجل العمارة، والعمارة من أجل المال، والمال من أجل الجند، والجند من أجل السلطان". وإذن فما تقرره العبارة فعلا هو: "العدل من أجل السلطان"، (أو العدل حصن للسلطان كما في العبارة السابقة). وليس "السلطان من أجل العدل".

ولا تكتفي الأخلاق الكسروية بتوظيف **العبارات الدائرية** لتمرير قيمها في غفلة من حاسة النقد، بل توظف أيضا العبارات المفتوحة التي لا تقبل الصياغة الدائرية مثل العبارة التالية المنسوبة إلى أردشير كذلك. تقول العبارة: "سعادة الرعية في طاعة الملوك وسعادة الملوك في طاعة المالك"[16]، أي الله. هذه العبارة لا تقبل الدور ولا الإغلاق، فـ "طاعة الله" لا يقال

---

١٥ - نقلنا هذه العبارة والعبارة السابقة لها من النصوص التي جمعها إحسان عباس من مصادر مختلفة وأدرجها في آخر الطبعة التي حققها من "عهد أردشير".

١٦ - الجاحظ. **كتاب التاج في أخلاق الملوك**. الشركة اللبنانية للكتاب. د-ت. ص ١١.

فيها إنما من أجل الرعية أو غيرها، بل هي واجب لذاته وليس من أجل غيره. ولكن لو كان المقصود هو: "طاعة الله"، بهذا المعنى، لقيل: "سعادة الرعية والراعي في طاعة الله". كما أنه لو كان المقصود هو ربط سعادة الرعية والراعي، إحداهما بالأخرى، برباط الطاعة، لقيل: "سعادة الرعية في طاعة الملوك وسعادة الملوك في طاعة الرعية". وهذا وذاك مما لا تقبله الأخلاق الكسروية. ذلك أن الملك في **هذه الأخلاق هو القيمة العظمى**. فلا يمكن أن تربط سعادته بمن هم دونه. لا تقبل الأخلاق الكسروية المساواة بين الرعية والملك حتى في طاعة الله. فالعبارة السابقة لا تقبل أن تحول إلى: "سعادة الرعية وسعادة الملوك في طاعة المالك": الله. ذلك لأن هذا النوع من المساواة، ولو في طاعة الله، غير معقول، في نظام القيم الكسروي، لأن الرعية والملك ليسا من جنس واحد!

العبارة الكسروية، عبارة أردشير التي نحن بصددها: "سعادة الرعية في طاعة الملوك وسعادة الملوك في طاعة المالك"، توهم بكون طاعة الرعية للملوك وطاعة الملوك لله شيئان مترابطان يقعان على خط مستقيم. الشيء الذي يوحي بأن طاعة الرعية للملك تندمج في طاعة الملك لله. هذا في حين أن المقصود هو العكس: فالملك هنا يقوم فاصلا بين الرعية والله، لا بل يحل محله: "سعادة الرعية في طاعة الملك" قضية مستقلة تماما عن "سعادة الملك في طاعة الله". وهذا ما ينكشف لو وضعنا كلمة "شقاء" مكان "سعادة" وكلمة "عصيان" مكان "طاعة"، وربطناهما بالزمان، فإن النتيجة ستكون هكذا: "شقاء الرعية في عصيان الملوك" (شقاء يكون الآن لا يؤجل ولا يكون موضوع مغفرة)، وشقاء الملوك في عصيان الله" (شقاء مؤجل إلى اليوم الآخر، وهو ليس ضروريا بل يمكن أن يغفر الله لهم).

"**الكلمات القصار**" التي تستعملها الآداب السلطانية كلها عبارات ماكرة من هذا النوع: تقرر في الظاهر قيما إيجابية محمودة بينما تقرر ضمنيا قيما سلبية تماما. وهي بذلك تبعث في السامع الرجاء والخوف معا. **الرجاء يبثه المعنى الظاهر والخوف يثيره المعنى الضمني**. إنها سياسة "العصا والجزرة" بواسطة الكلمة.

ومما له دلالته في هذا الصدد أن "الكلمات القصار" في الآداب السلطانية لا تنسب لأي كان، بل تنسب لصاحب السلطة: ملك، وزير الخ. وهذا ما يزيد من قوتها الدلالية: تربط بين المعنى المجرد الذي تقرره وبين الصورة المشخصة للسلطان صاحب القولة. وغالبا ما يتجاوز هذا الربط مجرد نسبة القولة إليه: "قال..". إلى حكاية المناسبة، أي إحضار صورة السلطان أمام ناظري السامع أو القارئ. وقد كانت صورة الملك بعد وفاته تكتسي عند الفرس أهمية خاصة. يذكر المسعودي: "أنهم كانوا إذا مات ملك من ملوكهم صوروه على هيئته ورفعوه إلى الخزائن كي لا يخفى على الحي منهم صفة الميت". يصورون "الواحد منهم يوم مات، شيخا كان أو شابا، وحليته وتاجه ومخط لحيته وصورة وجهه" الخ[١٧].

---

١٧ – المسعودي، **التنبيه والإشراف**. انظر النص كاملا في الفصل السابق.

إن"الملك" عنصر أساسي وضروري في الأخلاق الكسروية، وطاعته هي القيمة المركزية في هذه الأخلاق. ولتعزيز منزلته وظفت كتب ونسجت أساطير لتخليد هذه القيمة في وجدان الفرس وفي ثقافتهم القومية. من ذلك "كتاب التاج في أخلاق أنوشروان" الذي ضاع أصله. والذي لاشك أن الجاحظ قد استفاد منه في كتابه "أخلاق الملوك" الذي نشر بعنوان "كتاب التاج في أخلاق الملوك"، وهو كتاب يرسم أخلاق الملوك في إيوانهم. مع حاشيتهم وندمائهم.

و مع أن الجاحظ قد تحدث في كتابه عن ملوك الأمويين وملوك العباسيين إلى عهده إلا أن مصدره الأول والأساس كان ملوك الفرس. ولاشك أنه كان ينقل من مراجع لم تصل إلينا. والناظر في الكتاب بعين فاحصة ينتهي إلى هذه النتيجة وهي أنه لولا ما قرأه عن ملوك الفرس لما فكر فيما نسبه للملوك الأمويين والعباسين. بعبارة أخرى : كان هناك نموذج يعرضه وينظر إلى ملوك العرب على ضوئه، وكان واعيا بذلك ومدركا أن النموذج كان أرقى في مجاله من "تطبيقاته" العربية. وقد أكد هذا بقلمه إذ كتب يقول عن ملوك الفرس: "**وعنهم أخذنا قوانين الملك والملكة وترتيب الخاصة والعامة وسياسة الرعية وإلزام كل طبقة حظها والاقتصار على جديلتها**"[١٨].

معنى ذلك أن الدولة العربية الإسلامية إلى عهده -باستثناء زمن الخلافة الراشدة- كانت تقلد الدولة الساسانية في كل شيء بما في ذلك "**الآداب**". وفي مقدمة ذلك "أخلاق الملوك" بتعبير الجاحظ . وتؤكد مصادرنا التاريخية أن الدولة العربية بدأت تأخذ صبغة فارسية في "أخلاقها" -نظمها وبروتوكولها- مع هشام بن عبد الملك. وقد لاحظنا في رسائل سالم وعبد الحميد (الفصل السابق) صورة "أردشير" واضحة بقوة، الصورة التي تهيمن فيها قيم ملوكية فوق بشرية. والفرق الوحيد هو أنها تُسبغ على "الخليفة" وليس على الملك أو السلطان: الاسم مختلف ولكن الشخص واحد: "فبالخلافة أبقى الله من أبقى في الأرض من عباده، وإليها صيرد، وبطاعة من ولاه إياها سعد من أُلْهِمها ونصرها" الخ (سالم). "ففي **طاعة الأئمة في الإسلام** ومناصحتهم على أمورهم. والتسليم لما أمروا به، مُهِمٌّ كل نعمة فاضلة، وكرامة باقية، وعافية متخللة، وسلامة ظاهرة وباطنة". (عبد الحميد. راجع الفصل السابق).

هذه الصفات المعنوية "**الخارقة للعادة**" نقرؤها مشخصة حسية عبر مشاهد يقدمها لنا الجاحظ في كتابه الذي استهله بنوع من التهويل والتضخيم تشويقا للقارئ وتنبيها له إلى أن الأمر يفوق التصور ويتعلق بشيء فوق مستوى البشر. يقول: "وبعد، فإن أكثر كلامنا في هذا الكتاب إنما هو على **من دون الملك الأعظم**. إذ لم يكن في استطاعتنا أن نصف أخلاقه (=الملك الأعظم) بل نعجز عن نهاية ما يجب له لو رمنا شرحها. وأيضا فإن من تكلف ذلك بعدنا من

---

١٨ - الجاحظ : نفس المرجع. ص ٣١.

الناس، بأقصى تكلف وأغور ظن وأحدَ فكر، فلعله أن يعتذر بمثل اعتذارنا. **وليس لأخلاق الملك الأعظم نهاية تقوم في وهم. ولا يحيط بها فكر**، وأنت تراها تتزيد مذ أول ملك ملك الدنيا إلى هذه الغاية. ومن ظن أنه يبلغ أقصى هذا المدى فهو عندنا كمن قال بالتشبيه مثلا. وبالجسم معارضة". الجاحظ معتزلي يقول بالتنزيه المطلق لله ويحارب التشبيه والتجسيم. ويرى أن من يدعي الإحاطة بأخلاق الملك الأعظم (**كسرى**) كمن يشبه الله بمخلوقاته ويصفه بأوصاف جسمية. وهذا في نظره كفر! ومع أن الأمر يتعلق هنا بمبالغة أدبية جاحظية فإن ما يورده بعدها من مشاهد عن "أخلاق الملوك" يبدو خاليا من المبالغة، إذا نحن قرأناه على ضوء ما كان معروفا عن البلاط الكسروي سواء في صورته الأصلية أو في ما استنسخ منه وجرى تطبيقه في بلاط "الخلفاء" في الإسلام. لنستعرض بعض هذه المشاهد لنر كيف تكرّس قيم "**الطاعة**"، و"**خلافة الله**" الخ، ليس بالجمل البليغة المرصوفة المتزاحمة التي ينسجها الكتاب، ولا حتى بالعبارات الماكرة التي يحبكها "الحكماء"، بل بواسطة لوائح بروتوكولية ترسم المشهد فتضع كل واحد في مكانه: كسرى فوق والباقي تحت.

ففي المشهد الأول وهو "**الدخول على الملوك**"، يقرر الجاحظ أنه: "إن كان الداخل من الأشراف والطبقة العالية فمن حق الملك أن يقف منه (الداخل) بالموضع الذي لا ينأى عنه ولا يقرب منه، وأن يسلم عليه قائما. فإن استدناه قرب منه فأكب على أطرافه يقبلها. ثم تنحى عنه قائما حتى يقف في مرتبة مثله. فإن أومأ إليه بالقعود قعد، فإن كلمه أجابه بانخفاض صوت وقلة حركة، وإن سكت نهض من ساعته قبل أن يتمكن به مجلسه بغير تسليم ثان ولا انتظار أمر. وإن كان الداخل من الطبقة الوسطى فمن حق الملك إذا رآه (الداخل) أن يقف وإن كان نائيا عنه. فإن استدناه دنا خُطى ثلاثا أو نحوها ثم وقف أيضا. فإن استدناه دنا نحوا من دنوه الأول، ولا ينظر إلى تعب الملك في إشارة أو تحريك جارحة. فإن ذلك وإن كان فيه على الملك معاناة فهو من حقه وتعظيمه". وبعد تفاصيل من هذا النوع يعقب قائلا: "وعلى هذه كانت أخلاق بني ساسان من الملوك وأبنائهم وبهذه السياسة أخذهم أردشير" (ص١٧).

بعد ذلك يأتي مشهد "**مطاعمة الملوك**" فيطنب في شرح آداب الأكل مع الملك والقيود التي على الضيف أن يلتزمها، فالأكل مع الملك شيء عظيم ولذلك يحتاج إلى "أخلاق" خاصة: من ذلك مثلا أن على الضيف أن يأكل بمقدار، ويحسب كل حركاته وسكناته: فـ"**ليس أخلاق الملك كأخلاق العامة، وكانوا لا يشبهونه في شيء**. وإنما تحسن كثرة الأكل مع الصديق والعشير والمساوي في منازل الدنيا من الرفعة والضعة. فأما الملوك فيرتفعون عن هذه الصفة، ويجلّون عن هذا المقدار" (ص ٢٥).

يتلو ذلك مشهد "**المنادمة**"، ويستهله بالقول: "ومن حق الملك أن يجعل ندماءه طبقات ومراتب، وأن يخص ويعم، ويقرب ويباعد، ويرفع ويضع، إذ كانوا على أقسام وأدوات

(...). وكـان أردشـير بـن بـابك أول مـن رتـب الـندماء وأخذ بزمام سياسـتهم. فجعلهم ثلاث طـبقات: فكـانت الأسـاورة وأبـناء الملوك في الطـبقة الأولى. وكان مجلس هذه الطبقة من الكل عـلى عشـرة أذرع مـن السـتارة (الـتي تحجـب الملك). ثم الطبقة الثانية كان مجلسها من هذه الطبقة عـلى عشرة أذرع، وهم بطانة الملك وندماؤه ومحدثوه من أهل الشرف والعلم. ثم الطبقة الثالـثة كـان مجلسـهم عـلى عشـر أذرع مـن الـثانية. وهـم المضـحكون وأهل الهزل والبطالة" (=الـلهو) الخ. وكان بإزاء كل طبقة من هذه الطبقات طبقة تقابلها أهل الحذاقة بالموسيقى. ثم الطبقة الثانية من أصحاب الموسيقى. ثم أصـحاب المعازف والطنابير.

أمـا "مشـهد الـملك" نفسـه فقوامـه أخـلاق خاصـة: "ومـن أخـلاق الـملك السـعيد ترك القطـوب في المنادمة (...) ومـن أخلاقـه أن لا يشـارك بطانته وندماءه في مس طيب ولا مجمر (...). **فأمـا مـا أمكـن المـلك أن يـنفرد به دون خاصتـه وحامتـه (=أقاربـه) فمن أخلاقه أن لا يشـارك أحد** فيه. وكذا حكي عن أنو شروان ومعاوية بن أبي سفيان. وبعض أهل العلم يحكي عـن الرشـيد مـا يقـرب مـن هـذا". ليـس هـذا وحسـب بل إن "**أولى الأمور بأخلاق الملك، إن أمكـنه التفرد بالماء والهواء. أن لا يشرك فيهما أحدا، فإن البهـاء والعز والأبهـة في التفرد.** ألا تـرى أن الأمـم الماضـية مـن المـلوك لم يكن شيء أحب إليهم من أن يفعلوا شيئا تعجز عنه الـرعية أو يتزيوا بزي ينهون الرعية عن مثله. فمن ذلك أردشير بن بابك وكان أنبل ملوك بني ساسـان. كـان إذا وضـع الـتاج عـلى رأسـه لم يضـع أحد في المملكة على رأسه قضيب ريحان متشـبها به. وكان إذا ركب في لبسة لم يُرَ على أحد مثلها. وإذا تختم بخاتم فحرام على أهل المملكة أن يتختموا بمثل ذلك الفص. وإن بعد في التشابه. وهذه من فضائل الملوك. وطاعة أهل المـلكة أن تـتحامى أكـثر زي المـلك. وأكـثر أحوالـه وشيمه حتى لا يأتي ما لا بـد لها منـه" (ص٥٥) وأيضـا: "وليـس الذنـب بحضـرة المـلك كـالذنب بحضرة الـسوقة. ولا الذنب بحضرة الحكيـم كـالذنب بحضـرة الجـاهل. **لأن المـلك هـو بين الله وبين عباده**. فإذا وجب بحضـرته ذنب فمن حقه العقوبة عليه ليزدجر الرعايا على العيانة والتتابع في الفسـاد" (ص ٦٠).

"ومـن حـق المـلك أن لا يُسَمَّى ولا يُكَنَّى في جد أو هزل ولا أنس ولا غيره (...) وهكذا يجب أن يقال في مخاطبتهم: **يا خليفة الله. ويا أمين الله. ويا أمير المؤمنين**"(ص٩١- ٩٢). "ومـن حـق المـلك إذا عطـس أن لا يُشَمَّت. وإذا دعا لم يُؤَمَّن على دعائه (= لا يقال: آمين). وكانت ملوك العجم تقول: **حقيق على الملك الصالح أن يدعو للرعية الصالحة. وليس للرعية الصالحة أن تدعو للملك الصالح. لأن أقرب الدعاء إلى الله دعاء الملك الصالح**"(ص ٩٤). أما ما يـتقرب بـه العامـة إلى المـلوك فهو **الطاعة** ولا شيء إلا الطاعة: "**لم يتقرب العامة إلى الملوك بمثل الطاعة**. ولا العبيد بمثل الخدمة. ولا البطانة بمثل حسن الاسـتماع" (ص٦٧).

"ومـن أخـلاق المـلك الـسعيد الـبحث عن سرائر خاصـته وحامته. وإذكاء العيون عليهم خاصـة. وعـلى الـرعية عامـة (...). ومـتى غفـل المـلك عن فحص أسرار رعيته والبحث عن

أخبارها فليس له من اسم الراعي إلا اسمه(...). ولم ير ملك قط كان أعجب في هذا الأمر من أردشير بن بابك. ويقال **إنه كان يصبح فيعلم كل شيء بات عليه من كان في قصبة دار مملكته من خير أو شر، ويمسي فيعلم كل شيء أصبحوا عليه**" (ص١٦٧- ١٧٢).

وبعد فهل لنا أن نبرز منذ الآن المجالات التي تكرست فيها القيم الكسروية؟

ليس مجال بحثنا "التطبيقات العملية" لهذا النوع من القيم أو ذاك. بل مجاله: التعبير النظري المكرس لهذه القيم. والمجالات الرئيسية التي تكرس فيها هي التالية:

– تأسيس الملك على الدين، وحراسة أهله من أن ينقلبوا على الملك، تكريس فكرة خلافة الله، تمجيد الطاعة، ربط العدل بالعمارة والمال والجند من أجل مصلحة الملك ودوامه. تقديس شخصية الملك، اعتبار الرعية عبيدا، تنصيب الملك وسيطا بينهم وبين الله، من جهة.

– التبعية لرجال الدين، وهيمنة هؤلاء على جميع مظاهر الحياة الروحية والشخصية. ربط الرعية بسلاسل من الأدعية يرددونها في كل مكان وفي كل موقف، مما يجعل الشخص تابعا على الدوام، مستلبا باستدرار الخ، من جهة ثانية.

– هيمنة الدولة باسم خلافة الله، وهيمنة رجال الدين باسم تعاليم الدين...

هل نحتاج هنا إلى التماس "تطبيقات" لهذه القيم في التاريخ الإسلامي لدى الملوك والأئمة (عند الشيعة بمختلف فرقها)، وشيوخ التصوف وأقطابه في ممالك أهل السنة؟

لنقتصر على القول إذن : ليست القيم الكسروية هي وحدها التي انتقلت إلى المجتمع العربي الإسلامي مع الموروث الفارسي بل لقد انتقلت معها كذلك مرادفاتها الدينية ومضاداتها السياسية، أعني القيم الدينية التي كرسها رجال الدين الرسميون حلفاء الأكاسرة من جهة، وخصومهم رجال الدين "الجدد الذين يحملون لواء المعارضة والثورة ضدهم، من جهة أخرى. إن فقهاء السلاطين وكتابهم، وغلاة الشيعة ودعاة الباطنية، وشيوخ الصوفية وأقطابهم، جميع هؤلاء قد وظفوا بصورة أو أخرى، هذا الجانب أو ذاك، من الموروث الفارسي الذي بقي يمثل مكونا أساسيا في ثقافتنا الأخلاقية والسياسية.

هل نضيف إلى ذلك ما يزخر به باب الآداب في كتب الفقه من الأدعية التي ينبغي أن ينطق بها"المسلم": "قبيل النوم، وحين يصحو، وأثناء الاستحمام والتمنطق بالحزام، وأثناء الأكل، وحين يذهب إلى الضرورة، وإذا عطس، وإذا حلق شعر رأسه أو قلم أظافره، وحين يضيء السراج" الخ، مما لم يكن معروفا زمن النبي والصحابة فصار جزءا من الأخلاق الدينية منذ عصر التدوين!؟

تلك جوانب سنلتقي بها في الفصول القادمة. أما الآن فعلينا، بعد أن اطلعنا على الحضور المباشر للقيم الكسروية في الثقافة العربية، أن نعرض بشيء من التفصيل لأشكال حضورها عبر وسائط، وبالتالي نتعرف على طرق الترويج لها في الثقافة العربية.

الفصل السابع

التشريع للدولة الكسروية في الإسلام

-١-

معروف في التاريخ الإسلامي أن ابن المقفع كان **أكبر ناشر ومروج للقيم الكسروية وإيديولوجيا الطاعة. في الساحة الثقافية العربية الإسلامية**، وأنه كان من أهم المصادر التي نقل عنها المؤلفون في الآداب السلطانية والنوادر والأخبار، تلك القيم والإيديولوجيا، حتى جعلوا منها قيما أخلاقية ودينية تكاد تعلو على أية قيم أخرى. وقد احتل ابن المقفع هذا الموقع ليس فقط بسبب كثرة ما كتب، ترجمة وتلخيصا وتأليفا، بل أيضا لأنه استطاع أن يصوغ ذلك كله في أسلوب عربي اعتبر —عن صواب أو خطأ[١]— المثل الأعلى في البلاغة بعد القرآن. فكانت نصوصه تتداول، ليس فقط من أجل مضمونها، بل أيضا من أجل أسلوبها. كانت تؤخذ كنماذج لتعليم الكتابة أي "الإنشاء". **فكانت القيم التي تحملها تتسرب إلى الثقافة والفكر بهدوء وعلى غفلة من قارئها**، فتتحول مع التكرار إلى "حقائق" لا تناقش: إلى أفكار مسبقة. ومعان متلقاة متوارثة.

تنسب إلى ابن المقفع[٢] عدة كتب منها كتاب "خداينامة" (أي كتاب الملوك) وهو في تاريخ ملوك الفرس، وكتاب "آيين نامة" (كتاب العادات والقوانين). و"كتاب التاج" وهو في سيرة أنو شروان، وكتاب "الدرة اليتيمة" في أخبار السادة. وكتاب حول مندك. كما نسب

---

١ – يقول عنه طه حسين : "لم يكن أكثر من مستشرق يحسن اللغة العربية والفارسية ويبذل جهدا عظيما فيوفق كثيرا ويخطئ أحيانا". طه حسين. **من حديث الشعر والنثر**. دار المعارف. القاهرة . ص ٣٢-٣٣.

٢ – ولد ابن المقفع بالبصرة سنة ١٠٦ هـ من أب فارسي مجوسي ولي للحجاج في خلافة هشام بن عبد الملك. واسمه روزبة فصار يدعى حين أسلم بـ "عبد الله ابن المقفع". درس بالبصرة، كان صديق حميما لعبد الحميد. عاش بعده إلى ما بعد انتصار الثورة العباسية نحو عشر سنوات، فكتب لأعمام الخليفة المنصور. انظر لاحقا.

إليـه (أو إلى ابـنه) تـرجمة نصوص لأرسطو في المنطق. غير أن أشهر كتبه وأصحها نسبة إليه، وهي أهم ما وصلنا، أربعة: كليلة ودمنة، والأدب الكبير، والأدب الصغير، ورسالة الصحابة.

ومـع أن هـذه الكتب قد عرفت ومازالت تعرف انتشارا واسعا في الثقافة العربية لكونها **تجمع بين "أدب اللسان" و"أدب النفس"** مما جعل منها مرجعا "خالدا" يرجع إليها متعلمو العربية والأدباء والمولعون بـ "الحكم" الخ، فإن كتاب "**كليلة ودمنة**" كان أكثر انتشارا في جميع العصور حتى عصرنا هذا، فضلا عن أنه ترجم إلى كثير من اللغات القديمة والحديثة[٣].

فلنبدأ بهذا الكتاب "الخالد".

أما أن تكون أصول هذا الكتاب هندية فهذا ما لا مجال للشك فيه، فقد عثر المستشرقون في القرن الماضي على فصول منه في الكتب الهندية القديمة، ولكن الترجمة العربية بقيت وحدها المعتمدة. والنص العربي المتداول الآن يشتمل على ٢١ بابا: منها ١٢ بابا من أصل هندي، وثلاثة من أصل فارسي. أما الأبواب الستة الباقية فلا توجد، لا في الأصل الفارسي ولا في الأصل الهندي، بل ينفرد بها النص العربي، وهي: مقدمة الكتاب وينسبها ابن المقفع إلى "المعروف بعلي بن الشاه الفارسي"، وهي تحكي قصة تأليف الكتاب أول مرة. يليها باب يحكي قصة استقدام الكتاب من الهند إلى فارس بأمر من كسرى أنو شروان. ثم مدخل بقلم ابن المقفع عرض فيه لمضمون الكتاب وأغراضه. ثم باب الفحص عن أمر "دِمْنة". وباب الناسك والضيف، وباب مالك الحزين والبطة، وباب الحمامة والثعلب ومالك الحزين. ويميل كثير من النقاد إلى أن هذه الأبواب التي ينفرد بها النص العربي هي، أو بعضها على الأقل، من وضع ابن المقفع. وربما كان البيروني أول من لاحظ الوضع والتداخل في كتاب كليلة ودمنة، فقد قال في سياق كلامه عن كتب الهند "وبودي أن كنت أتمكن من ترجمة كتاب "بنج تنترا" وهو المعروف عندنا بكتاب كليلة ودمنة، فإنه تردد بين الفارسية والهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يؤمن تغييرهم إياه كعبد الله بن المقفع في زيادته باب برزويه فيه قاصدا تشكيك ضعفى العقائد في الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب المانوية. وإذا كان متهما فيما زاد، لم يخل عن مثله في ما نقل".

لقد عرف الكتاب —كما قلنا— رواجا لا مثيل له في الثقافة العربية، منذ أن ترجمه ابن المقفع: فقد ترجم ثانية من العربية إلى الفهلوية بأمر من يحيى بن خالد البرمكي سنة ١٦٥

---

٣ – أصل الكتاب هندي، وضع أولا باللغة السنسكريتية ثم نقل منها إلى التيبتية والفارسية. ومن الفارسية نقله ابن المقفع إلى العربية، ومن العربية نقل إلى لغات أخرى كالسريانية واليونانية والفارسية الحديثة والتركية والعبرانية ثم اللاتينية والإنجليزية، ثم إلى الفرنسية والألمانية والأسبانية الخ. كل ذلك خلال القرون الوسطى. (ترجم الكتاب إلى أزيد من عشرين لغة، وذلك حتى أوائل هذا القرن). بدأ نشر فصول من النص العربي لهذا الكتاب في أوربا سنة ١٧٨٦ ثم نشر الكتاب كاملا المستشرق الفرنسي دي ساسي سنة ١٨١٦. وقد طبعت هذه النشرة في القاهرة سنة ١٢٤٩هـ بأمر من محمد علي في المطبعة التي أنشأها والمعروفة باسم الحي الذي أقامها فيه "بولاق". وكان ذلك من مظاهر النهضة العلمية التي عرفها عهده. ثم توالت طبعاته: ١٩٠٤، ١٩٠٥، ١٩٠٨، ١٩١٢ إلى طبعة دار المعارف بمصر ١٩٤١ ثم توالت الطبعات المصورة من تلك، وغير المصورة.

هـ. ونظمه له بعضهم شعرا. وقام آخر بـ "معارضة" الكتاب فكتب ما يماثله في أبوابه وأمثاله على لسان الحيوانات وقدمه للمأمون. غير أن ما بقي حيا حاضرا يدرس ويستظهر وتقتبس منه الحكم والأمثال والقصص على لسان الحيوانات، ليس من أجل الحكمة والعبرة وحسب (الأخلاق) بل أيضا من أجل تطبيق قواعد النحو والصرف والبلاغة في دروس اللغة العربية والأدب. هو النص الذي عليه اسم ابن المقفع. كان الكتاب وما زال كتابا مدرسيا، وإلى وقت قريب كان نادرا ما تجد متعلما في المدارس الحديثة والتقليدية والجامعات العصرية والدينية لم يتعلم فيه، أو على قطع مقتبسة منه مدرجة في كتب المطالعة والتطبيقات النحوية. وكان محمد علي قد أمر بطبعه وتقريره في المدارس الحديثة التي أنشأها بمصر. بل لربما كان هذا الكتاب أول كتاب مدرسي في المدارس المصرية الحديثة[٤].

وبعد، فلربما يلاحظ القارئ أننا قد أطنبنا في التعريف بكتاب معروف جدا. والحق أننا فعلنا ذلك لأنه فعلا "معروف جدا". ومن وجهة نظرنا فهذا يعني أنه كان منذ "عصر التدوين". الذي ترجم فيه، إلى "عصر النهضة العربية الحديثة". الذي بلغ أوجه في منتصف القرن العشرين، **المرجع الأول في تكوين العقل الأخلاقي العربي**. ليس هذا وحسب. بل كان هذا الكتاب، طوال هذه المدة، قيمة في ذاته: قيمة على مستوى "أدب اللسان" وقيمة على مستوى "أدب النفس". ومن هنا كان بالفعل أول كتاب مدرسي في الثقافة العربية الحديثة. وهل هناك ما هو أكثر قيمة وأبلغ تأثيرا على مستوى تكوين العقل الأخلاقي من الكتاب المدرسي؟

الكتاب معروف فعلا. هذا أمر لا حاجة إلى تأكيده. ولكن المعرفة بكتاب "كليلة ودمنة" عن طريق مطالعته أو الدراسة عليه أو السماع به شيء، **والمعرفة بدوره في ترسيخ نظام معين للقيم في الكيان العربي، عقلا ووجدانا، شيء آخر**. فلنصرف اهتمامنا إلى إبراز هذا الدور!

لعل أول ما ينبغي إبرازه هنا هو ذلك التناقض بين أبواب هذا الكتاب. فالنصوص التي تمجد "**الطاعة**" وردت كلها في "الأبواب الفارسية": في المقدمة التي كتبها الشخص الذي سماه ابن المقفع بـ"بهنود بن سحوان" وقال عنه إنه يعرف بـ"علي بن الشاد الفارسي". وفي الباب المسمى "بعثة برزويه" الذي يحكي قصة استقدام الكتاب من الهند إلى فارس بأمر من كسرى أنوشروان. وقد ورد في نهاية هذا الباب أن كسرى هو الذي أمر وزيره بزرجمهر بكتابته إكراما لبرزويه. أما الأبواب الهندية فهي خالية أو تكاد من هاجس تكريس الطاعة والحث عليها. بل إن فيها عبارات تندد بالطغيان وتحذر من "مصاحبة السلطان". ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نجزم بأن هذا الاختلاف الذي يبلغ درجة التناقض يرجع إلى كون

---

٤ - يقول **محمد المرصفي** في المقدمة التي كتبها للطبعة الرابعة من النسخة التي نشرها عام ١٩١٢ ما يلي بعد الحمدلة: "فهذه هي الطبعة الرابعة من هذا الكتاب الخالد "كليلة ودمنة" أقدمه إلى النشء الكريم. عسى أن يفيدوا منه ما أفاد غيرهم من قبل (...) على أنه قد أصبح، بتوفيق الله وهذا الجهد، **الكتاب المدرسي الوحيد**". هذا وقد ضمن المرصفي نشرته هذه مقدمة بعنوان "تاريخ كليلة ودمنة" كتبها جرجي زيدان "مستعينا بآراء المستشرقين ومن عنوا بالكتاب وحفلوا به". وعلى هذه المقدمة الهامة اعتمدنا في ما سبق.

الموروث الهندي خال من هاجس الطاعة، وأن هذا الهاجس من خصوصيات الموروث الفارسي أو من إضافات ابن المقفع، لا نستطيع أن نجزم بهذا لأننا نجد نصوصا أخرى لابن المقفع كـ "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير" تتسم هي نفسها بهذا النوع من **التناقض**. بل لربما كان التحذير من صحبة السلطان راجحا فيها على الحث على "الطاعة". والغالب على الظن أن هذا التناقض يجد مصدره في طبيعة "**أخلاق السلطان**" نفسها. فهي أخلاق يكتبها "**الكاتب**"، **وعالَم الكاتب هو عالم علاقته بالسلطان**. فهو عندما يكتب عن "أخلاق السلطان" يكتب في الحقيقة عن علاقة السلطان به. وعندما يكتب عن "أخلاق الكاتب" يكتب عن علاقته هو بالسلطان. وبما أن هذه العلاقة مهزوزة على الدوام، فإن التناقض المشار إليه يعكس ما يطبع حياة الكاتب من تذبذب وتجاذب: فهو تارة مرضي عنه وتارة سخوط عليه. تارة يعيش في بحبوحة من الراحة، وتارة يعاني من جحيم القلق على المصير...

ثلاث موضوعات رئيسية تدور حولها "آداب" ابن المقفع: طاعة السلطان، أخلاق السلطان، أخلاق الكاتب. لنتعرف على جملة ما يقرره في هذه الموضوعات:

—٢—

أشرنا قبل قليل إلى اختلاف مركز الاهتمام، أو التناقض، في نصوص كتاب كليلة ودمنة: قسم منها يركز على "طاعة السلطان"، وقسم يركز على خطر صحبته ويندد بميوله إلى الطغيان. و ألمحنا إلى أن القسم الذي يمجد الطاعة هو من النصوص المضافة إلى الكتاب من طرف ناقليه من الفرس، ومن ابن المقفع نفسه، وأن القسم الذي يندد بطغيان السلطان هو وحده الهندي الأصل. وهذا شيء يزكيه كون "الفيلسوف بيدبا"، الحكيم الهندي الذي وضع الكتاب، يصرح هو نفسه بأن الغرض من كتابته على لسان الحيوانات هو التمكن من حرية انتقاد طغيان الملك، الطغيان الذي كان الباعث له على تأليف الكتاب. والقصة كما يلي:

"دبشليم" ملك هندي طغى، و"بيدبا" فيلسوف، هندي كذلك، رأى من واجبه رد هذا الملك عن الطغيان إلى العدل بالنصيحة، مؤمنا بأن العقل والحيلة قد يعملان أكثر مما تعمل القوة المادية. ذهب بيدبا إلى الملك دبشليم وألقى إليه بنصيحته، وفيها تعنيف له على طغيانه وعدم رفقه بالرعية، فاغتاظ الملك لكلامه وسجنه. ثم ندم الملك وتراجع، وطلب من بيدبا إعادة النصيحة فأعادها، فقبلها الملك منه، ثم عينه وزيرا واليا على جميع البلاد، فاعتذر بيدبا في أول الأمر، ثم قبل بعد إلحاح الملك، وصار "يأخذ للدني من الشريف، ويساوي بين القوي والضعيف، ورد المظالم ووضع سنن العدل وأكثر من العطاء والبذل، واتصل الخبر بتلاميذه فجاءوه من كل مكان فرحين، واتخذوا من ذلك اليوم عيدا". وتخوف بيدبا أن يعتقد تلاميذه أنه "قد ضاعت حكمته وبطلت فكرته إذ عزم على الدخول على هذا الجبار الطاغي". فقال لهم: "قد علمتم نتيجة رأيي وصحة فكري، وإني لم آته جهلا به، بل لأني كنت

أسمع من الحكماء قبلي تقول: إن الملوك لها سورة كسورة الشراب. فالملوك لا تفيق من السورة إلا بمواعظ العلماء وأدب الحكماء. والواجب على الملوك أن يتعظوا بمواعظ العلماء. والواجب على العلماء تقويم الملوك بألسنتها وتأديبها بحكمتها وإظهار الحجة البينة اللازمة لهم ليرتدعوا عما هم عليه من الاعوجاج والخروج عن العدل."(ص ٩٦)[٥].

ومع مرور الأيام تمكن بيدبا من التأثير في هذا الملك الذي صار يقرأ هو نفسه كتب الفلاسفة. فاكتشف أن الملوك السابقين له ليس فيهم أحد "إلا وقد وضع كتابا يذكر فيه سيرته وأيامه". فطلب من بيدبا أن يضع له كتابا **"يكون ظاهره سياسة العامة وتأديبها، وباطنه أخلاق الملوك وسياستها للرعية على طاعة الملك وخدمته، فيسقط بذلك عني وعنهم كثير مما نحتاج إليه في معاناة الملك"** (ص ٩٩).

والجدير بالتنبيه أن هذا الكلام قد ورد في "مقدمة الكتاب" التي نسبها ابن المقفع لمن سماه بـ"بهنود بن سحوان" وقال عنه إنه يعرف بـ"علي بن الشاه الفارسي". وهو شخص مجهول لا ذكر له في مصادرنا المتوافرة حاليا، وقد لا يكون غير ابن المقفع نفسه. ومع ذلك فنحن لا نستبعد أن يكون لهذه القصة أصل هندي. ثم أضيفت إليها العبارات الأخيرة التي تشي بـ "تدخل" الكاتب السلطاني الفارسي. ومهما يكن، وسواء كان ابن المقفع أو غيره من الكتاب الفرس هو صاحب هذه العبارات، فالمهم بالنسبة لنا هو أنها تحدد بكل وضوح وبساطة هوية "فن" أو "**علم الأخلاق والسياسة**"، الذي انحدر إلى الثقافة العربية من الموروث الفارسي والذي عرف أولا باسم "**الأدب**"، ليطلق عليه فيما بعد اسم "**الآداب السلطانية**". وما يجب الانتباه إليه هنا هو أن العبارات السابقة تُعرِّي فعلا هذا النوع من "الآداب": تفضحها وتكشف عن حقيقتها، وذلك حين تقرر أن لهذه الآداب "**ظاهراً**" ليس هو المقصود الحقيقي وإنما هو للتمويه فقط. وهو "**سياسة العامة وتأديبها**"، و"**باطناً**" هو الغرض والمقصود الأول والأخير، وهو بيان "**أخلاق الملوك وسياستها للرعية على طاعة الملك وخدمته**". وبعبارة أخرى: السلوك الذي يجب أن يسير عليه الملوك ليضمنوا طاعة الرعية وخدمتها. وهكذا **"جعل كلامه على ألسنة البهائم والسباع والطير ليكون ظاهره لهوا للخواص والعوام، وباطنه رياضة لعقول الخاصة، وضمَّنه أيضا ما يحتاج إليه الإنسان من سياسة نفسه وأهله وخاصته، وجميع ما يحتاج إليه من أمر دينه ودنياه، وآخرته وأُولاه، ويحضه على حسن طاعته للملوك، ويجنّبه ما تكونُ مجانبَتُه خيرا له. ثم جعله باطنا وظاهرا كرسم سائر الكتب التي برسم الحكمة، فصار الحيوان لهوا وما ينطق به حِكَما وأدبا"**(١٠٢).

من هذين النصين نتبين بسهولة موضوعات الكتاب: ١) "سياسة العامة وتأديبها". وذلك هو معنى الطاعة. ٢) "أخلاق الملوك وسياستها للرعية". ٣) "رياضة عقول الخاصة".

---

٥ - نحيل هنا إلى طبعة المرصفي المذكورة آنفا.

وهذا هو موضوع "صحبة السلطان" أو "أدب الكاتب" بصورة خاصة. ٤) "سياسة الإنسان نفسه وأهله وخاصته". وتلك هي أبواب "الأدب" أو الأخلاق. في الموروث الفارسي المنحدر إلى الثقافة العربية[٦]. وقد تناولها ابن المقفع عبر الموضوعات نفسها كما سبق القول. وقبل أن نترك موضوع "الطاعة" نريد أن نلفت النظر إلى دلالة "**الظاهر**" و"**الباطن**" في النصين السابقين.

غني عن البيان القول إن كل ما يقسَّم إلى "ظاهر" و"باطن". فالباطن هو الذي يعطي للظاهر معناه. والعبارات السابقة تجعل "الباطن" يصرف ظاهر معنى السياسة والتأديب. في عبارة "سياسة العامة وتأديبها"، إلى معنى "**الترويض**". وهذا هو المعنى "الحقيقي" الأصلي لكلمة "سياسة" في اللغة العربية: ساس الخيل يسوسها: روّضها. وأدَّبه: عاقبه. وإذا لاحظنا أن الغرض من العقاب هو "جعل حد" لسلوك ما. وأن من معاني "الأدب" بالفارسية: "رعاية حد كل شيء"[٧]، جاز لنا أن نخمن أن مصطلح "الأدب"، بالمعنى الذي شاع به في العصر الأموي، أي بوصفه "تقويم السلوك"، إنما يجد أصله وفصله في الموروث الفارسي. وأن الهدف منه هو تحقيق "الطاعة". وبالتالي يكون معنى "**الأدب**". عاريا من كل أدب هو **التطويع**.

وذلك في الحقيقة هو الهدف "الباطن" الذي أراده من كتاب كليلة ودمنة دبشليم. الملك الطاغي، الذي "اهتدى" وأراد أن يصبح "ملكا "مستنيرا". بتأثير "الفيلسوف" بيدبا. الذي يقدِّم هنا في زي "الكاتب السلطاني" أو "فقيه السلطان". وهو المرآة التي كان ابن المقفع يرى فيها نفسه! أما الكتاب كما أنجزه هذا "الفيلسوف-الكاتب السلطاني". فقد أضافت إليه "الصنعة" —أو البيداغوجيا— مالا بد منه ليكون أسهل منالا وأكثر جاذبية. وبالتالي أقوى تأثيرا. وذلك حينما جعله على "لسان الحيوانات". وقد نضيف إلى "ظاهر" الصنعة البيداغوجية هذه. "باطنا" يشرح طبيعتها: فالحيوانات المتعامل معها هنا يقال في حقها "**الترويض**" إلا واحدا منها هو الذي يتعامل معه صراحة كـ "**ملك الحيوانات**". أعني: **الأسد**! إن اختيار "الأسد" ليمثل السلطان اختيار له "باطن" أيضا. الأسد يمثل القوة فعلا، وهذا "ظاهر"، ولكن الأسد يفترس باقي الحيوانات افتراسا، **فعلاقته معها علاقة افتراس**، ولذلك كان على المتعامل معه، كالكاتب وغيره أن يتسلح بالحذر...

وعندما ننتقل مع ابن المقفع إلى نصوصه الأخرى التي يتحدث فيها بلسان البشر، ومع البشر، فإننا سنجد أنفسنا أمام خطاب مباشر في "طاعة السلطان"، خطاب يلتمس لها أسسا ومبررات من كونها ضرورية لانتظام أمر مكونات المجتمع: الخاصة والعامة. غير أن ابن

---

٦ – في الموروث اليوناني ترتب هذه الأبواب كما يلي: تدبير النفس، تدبير المدينة (وضمنه تدبير المنزل). وقد حل السلطان والكاتب والطاعة في الآداب الفارسية محل تدبير المدينة في الأخلاق اليونانية. وتغير الترتيب فصار السلطان في المقدمة وتدبير النفس في المؤخرة. ومن هنا كانت الأخلاق في الموروث الفارسي آدابا سلطانية بالأساس.

٧ – التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. مكتبة لبنان-بيروت ١٩٩٦. والجدير بالملاحظة أن كلمة "الأدب" بهذا المعنى هي المقابل العربي، وربما الفارسي أيضا. لكلمة discipline التي تفيد معنى النظام. والتأديب. والسوط، إضافة إلى التهذيب والتأديب والمراقبة، وأيضا الفن من المعرفة. كالنحو والجغرافيا والتاريخ والرياضيات الخ.

المقفع "الكاتب السلطاني" لا يفكر إلا انطلاقا من وضعيته، ولذلك يأتي حديثه عن "الطاعة" وكأنه يتوجه به إلى نفسه، فهو الخاصة وهو العامة. يقول: "إن للسلطان المقسط حقا لا يصلح لخاصة ولا عامة أمرٌ إلا بإرادته. فذو اللب (=الكاتب السلطاني) حقيق أن يخلص لهم (للملوك) النصيحة فيبذل لهم الطاعة، ويكتم سرهم ويزين سيرتهم. ويذب بلسانه ويده عنهم، ويتوخى مرضاتهم؛ ويكون من أمره المواتاة لهم، والإيثار لأهوائهم ورأيهم على هواه، **ويقدر الأمور على موافقتهم، وإن كان ذلك مخالفا**؛ وأن يكون منه الجد في المخالفة لمن جانبهم وجهل حقهم. ولا يواصل من الناس إلا من لا تُباعد مواصلته إياه منهم. ولا تحمله عداوة أحد له ولا إضرار به على الاضطغان عليهم، ولا مواتاة أحد على الاستخفاف بشيء من أمورهم والانتقاص لشيء من حقهم؛ ولا يكتمهم شيئا من نصيحتهم ولا يتثاقل عن شيء من طاعتهم، ولا يبطر إذا أكرموه، ولا يجترئ عليهم إذا قربوه، ولا يطغى إذا سلطوه. ولا يُلْحف (=يلح) إذا سألهم، ولا يدخل عليهم المؤونة، ولا يستثقل ما حملوه، ولا يغتر إذا رضوا عنه. ولا يتغير لهم إذا سخطوا عليه. وأن يحمدهم على ما أصاب من خير منهم. فإنه لا يقدر أحد على أن يصيبه بخير إلا بدفاع الله عنهم"[٨].

يمكن أن يقال إن ابن المقفع إنما كان ينقل ويترجم وأنه ليس من المؤكد أنه كان يتبنى نفس الآراء في طاعة السلطان، خصوصا وقد كان مغضوبا عليه وقد قتله المنصور العباسي[٩]. غير أن هذا الرأي يكذبه دفاع ابن المقفع عن "طاعة السلطان" بقوة في "رسالة الصحابة" وهي تقرير رفعه إلى المنصور يشرح له فيه الوضع في الدولة ويقترح عليه اقتراحات كلها تخدم النزوع الاستبدادي للمنصور. وسنعرض لها لاحقا. أما الآن فلننتقل إلى "أخلاق السلطان". و"أخلاق الكاتب"، لنعرج بعد ذلك على "تدبير النفس" قبل عرض مضمون "رسالة الصحابة".

-٣-

يركز "أدب السلطان" على ذكر الخلال التي تيسر له النجاح والحفاظ على سلطانه، وهذا مفهوم لأن ذاك هو الهدف من هذا النوع من الأدب، وهو قيمة القيم فيه. ومن هنا حرص ابن المقفع على الإحاطة بكل ما يساعد صاحب السلطان على النجاح ويقيه من الخطر. وبما أن الأمر يتعلق بما يمكن أن يحدث، وهو شيء لا يمكن أن يحصره نظام في القول يصطنعه "كاتب"، فإن النصائح تأتي

---

٨ - ابن المقفع. **الأدب الصغير** ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. ص ٦٥-٦٦.

٩ - كان ابن المقفع كاتبا لعيسى بن علي ابن أخي المنصور حين خرج عبد الله بن علي يدعي أنه أحق بالخلافة من ابن أخيه المنصور. ولما قضى المنصور على ثورته هرب إلى أخيه سليمان وهو عند عيسى بن علي فكتبا إلى المنصور في أن يؤمنهما على ابن عمهما الثائر، وكان ابن المقفع كاتبا له فتولى صيغة الأمان فشدد فيه الخناق على المنصور مشترطا عليه شروطا مهينة إن هو غدر بالأمان، منها: "ومتى غدر أمير المؤمنين بعمه عبد الله بن علي فنساؤه طوالق ودوابه حبس وعبيده أحرار والمسلمون على حل من بيعته"، مما أثار غضب المنصور فانتقم من ابن المقفع -كاتب نص الأمان- بأن أوعز بقتله.

متتابعة في غير ما نظام، تنتقل من موضوع إلى آخر. إن النصائح في هذا الميدان تتنافس وهي كلها **"جواهر"** في "عقد" النصيحة! والمهم هو العقد في جملته سواء قدمت هذه الجوهرة على تلك أو العكس. أما الجواهر فتلتقط التقاطا من كلام السابقين (=حكماء الفرس) فهم لم يتركوا للاحقين مجالا للابتكار.

فعلا، يقرر ابن المقفع أن السابقين لم يتركوا، في مجال الأدب أو الأخلاق، لمن يأتي بعدهم مجالا للابتكار، مما جعل **دور المؤلف** فيها بعدهم محصورا في التقاط ما تركوا وتبويبه وتنضيده الخ. والخطوة الأولى التي على "طالب الأدب" (=المؤلف في الأخلاق) أن يبدأ بها، هي أن يطلب الأصول قبل الفصول. والأصول في الأمور التي يتناولها الأدب أو الأخلاق هي كما يلي: الأصل في الدين الإيمان، وفي صحة الجسد اجتناب كثرة الأكل، وفي الشجاعة الإقدام، وفي الجود إعطاء ذي الحق ما يستحق وأكثر، وفي الكلام تجنب الخطأ وبلوغ الصواب، وفي المعيشة طلب الحلال وحسن التقدير في المال، دخله وخرجه. يبدأ بما يشكل الأساس الحقيقي للمُلك وهو المال. وهكذا ينصح السلطان بعدم الاغترار بما قد يكون فيه من سعة ووفرة مال: "فإن أعظم الناس خطرا أحوجهم إلى التقدير، والملوك أحوج إلى التقدير من السوقة، لأن السوقة قد تعيش بغير مال، والملوك لا قوام لهم إلا بالمال". ثم يضيف: "ثم إن قدرت على الرفق واللطف في الطلب، والعلم بالمطالب فهو أفضل"[10]. معنى ذلك أن الأصل في الملك هو المال وهو مادة وليس من ميدان الأخلاق، ولكن الملك يحتاج إلى أشياء أخرى هي من ميدان الأخلاق يلخصها في "الرفق واللطف في الطلب، والعلم بالمطالب".

بعد هذه المقدمة ينتقل مباشرة إلى تقرير جملة من النصائح موجهة إلى كل من يتولى السلطان (أو السلطة كما نقول اليوم) سواء كان ملكا أو واليا للملك. وهكذا ينصح بالاستعانة بالعلماء على تحمل أعباء السلطان: "إن ابتليت بالسلطان (السلطة) فتعوذ بالعلماء، واعلم أن من العجب أن يبتلي الرجل بالسلطان فيريد أن ينقص من ساعات نصبه وعمله فيزيدها في ساعات دعته وشهوته"! "إذا تقلدت شيئا من أمر السلطان فكن فيه أحد رجلين: إما رجلا مغتبطا به فحافظ عليه مخافة أن يزول عنه، وإما رجلا كارها له. فالكاره خامل في سخرة: إما للملوك إن كانوا هم سلطوه وإما لله تعالى إن كان ليس فوقه غيره. **وقد علمت أنه من فرط في سخرة الملوك أهلكوه**".

وتستمر النصائح لتصل إلى أنواع الملك فتقرر: "أن الملك ثلاثة: ملك دين وملك حزم وملك هوى". وتنقل كتب "الأدب" في الثقافة العربية -كلها تقريبا- هذه العبارة عن ابن المقفع، وجميعها يقف هنا، عن قصد أو غفلة، عند "ويل للمصلين". ذلك أن صاحب "الأدب الكبير" يشرح هذه الأصناف الثلاثة كما يلي: قال: "فأما ملك الدين فإنه إذا أقيم لأهله دينُهم، وكان دينهم هو الذي يعطيهم ما لهم ويُلحق بهم الذي عليهم، أرضاهم ذلك، ونزل الساخط منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم". ومعنى هذا أن الحكم باسم الدين يريح

---

١٠ - ابن المقفع. **الأدب الكبير** ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع ص١٠٢

الحاكم من النقد والمطالبات. فالناس يقبلون ما يقدم لهم **باسم الدين** حتى ولو لم يلب **حاجاتهم**، فهم ينسبون ذلك إلى الله ويسلّمون. وهذا يذكرنا بأردشير وطريقة توظيفه للدين. "أما ملك الحزم فإنه يقوم به الأمر، و(لكنه) لا يسلم من الطعن والتسخط، **ولن يضر طعن الذليل مع حزم القوي**". هنا يقوم "الحزم"، يعني القوة والبطش، مقام الدين في حمل الناس على السكوت والاستسلام. يبقى ملك الهوى وهو "لعب ساعة ودمار دهر".

هذا عن "**الأصول**" في مجال الحكم والسلطان. أما "**الفروع**" فكثيرة لأنها تتعلق بالظروف وهي تتغير. منها أن على السلطان أن لا يغتر بالرضى الذي يبديه الناس عن الدولة في أول قيامها، "لأن الأمر الجديد مما تكون له مهابة في أنفس أقوام، وحلاوة عند قوم بما قِبَلهم (عندهم) ويستتب الأمر بذلك غير طويل، ثم تصير الشؤون إلى حقائقها وأصولها". وعلى السلطان أن يحذر من الأصحاب الذين ليس منهم "على ثقة من رأي ولا حفاظ من نية... ولا تغرَّنه قوته بهم على غيرهم وإنما هو في ذلك كراكب الأسد الذي يهابه من نظر إليه وهو لمركبه أهيب"![11] وجملة النصيحة أن "**جماع ما يحتاج إليه الوالي من أمر الدنيا رأيان: رأي يقوي سلطانه ورأي يزينه في الناس**[12]".

على أن "نصيحة السلطان" في نصوص ابن المقفع لا تشغل سوى حيز صغير، وهي مضطربة كما رأينا. وهذا مفهوم، فما يهم "كاتب السلطان" في الحقيقة ليس أن ينصح السلطان فوظيفته دون ذلك: فما هو بعالم يتكلم باسم الدين، ولا بشيخ قبيلة يتحدث باسم قومه وسؤدده، ولا هو بصاحب مال يتكلم باسم ماله ونفوذه. بل هو تحت تصرف السلطان **يقوم له بالسخرة في مجال "الكتابة"**، وبالتالي فما يهمه هو أن ينجح في إرضائه ويتجنب سخطه وغضبه. وبما أنه لا سبيل له إلى أن يعرف من السلطان نفسه ما يرضيه، لأن السلطان لا يبوح بأخلاقه لأحد، إذ لا أحد فوقه، فهو —أي الكاتب- يستخلصها من تجربته أو تجربة أسلافه الكتاب أمثاله. وبما أن "الكاتب" لا يتكلم عادة في السلطان إلا إذا صرفه السلطان وأنهى مهمته، بسبب كبر سنه أو لسبب آخر، فإن "**كلام" الكاتب في السلطان سيكون موجها لا إلى السلطان بل إلى زميله في المهنة، "الكاتب"**. يكشف له الدروس التي استخلصها من صحبة السلطان. وهنا **تنقلب النصيحة نقدا لاذعا**، يحاول الكاتب/المؤلف صياغته في صورة القول الجامع باستعمال **الجمل القصار** التي يستحيل الربط بينها لتركيب تهمة أو استخلاص إدانة. ومع ذلك تقول كل شيء، وهي في ظاهرها "لا تقول شيئا".

هذا ينطبق أكثر على نصوص **ابن المقفع** التي يتكلم فيها بلسانه كـ "مؤلف في الأدب". وبالتحديد في "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير". أما في "كليلة ودمنة" حيث ترد "النصيحة" على لسان الحيوان فإن "الكاتب" يرخي العنان لقلمه مختفيا وراء الحيوان "الأعجم".

---

١١ - نفس المرجع. ص ١١٨.

١٢- نفس المرجع. ص ١٠٠-١١٩.

فعلا، ترد أقوى العبارات في نقد أخلاق السلطان والتحذير من صحبته والثقة به في كتاب كليلة ودمنة، وفي الأبواب التي تصنف ضمن الأصل الهندي. وبما أن كتب ابن المقفع الأخرى تشتمل على ما يماثل هذه الانتقادات فمن الجائز أن يكون قد نقل ذلك من كتاب كليلة ودمنة أو مما أضيف إليه في الترجمة الفارسية، ومن الجائز كذلك أن يكون قد "نفخ" في تلك الانتقادات، الواردة في "كليلة ودمنة" نفسه، متخفياً وراء لسان الحيوانات وتحت مظلة الأصل الهندي للكتاب. يحملنا على هذا "الافتراض" كون الكتاب قد استقدم من الهند بأمر من كسرى أنوشروان، وأنه احتفل به وأمر بقراءته في حفل رسمي بمحضره. وأنه أثنى الثناء الكبير على مبعوثه إلى الهند "برزويه" الذي تمكن من الحصول على الكتاب، وأنه كلف كبير وزرائه بزرجمهر بتلبية أيّ طلب يطلبه هذا الأخير. وذلك جزاء له على نجاحه في المهمة التي كلفه بها. إلى غير ذلك مما هو مذكور في "باب بعثة برزويه". جميع هذه الوقائع -إن صحت- تتعارض مع ما ورد في الكتاب من نقد قاس لأخلاق السلطان. وتتعارض كذلك مع ما ورد في "مقدمة الكتاب" من أن مؤلفه "بيدبا الفيلسوف" كان قرأه في حفل رسمي على الملك الذي طلبه منه. من أجل ذلك كله نعتقد أن نصوص كتاب "كليلة ودمنة" قسمان متداخلان: نصوص كتبها بيدبا الفيلسوف إلى الملك الهندي وهي في "النصيحة" كما ورد على لسان بيدبا في "مقدمة الكتاب"، ونصوص في نقد "أخلاق السلطان"، وهي إما من وضع بعض الكتاب الفرس الذين خدموا الملوك وتعرفوا على حقيقة أخلاقهم وقرروا "فضح" هذه الأخلاق، لسبب من الأسباب. وإما أن يكون ذلك من وضع ابن المقفع نفسه، وفي هذه الحالة يكون النقد موجها إلى الخليفة العباسي أبي العباس السفاح أو خليفته أبي جعفر المنصور.

بعد هذه الملاحظات التي أردنا منها وضع الكتاب في إطاره السياسي الواقعي. حتى لا نبقى سجناء خطابه الذي كتب "على ألسنة البهائم ... ليكون ظاهره لهوا للخواص والعوام"، ننتقل إلى نماذج من النقد الذي يمارسه هذا الكتاب على "أخلاق السلطان".

من ذلك ما ورد على لسان "كليلة" -الحيوان ابن آوى الذي يمثل "الكاتب" المتعقل القانع بوضعيته- موجها الكلام لأخيه "**دمنة**" الذي يمثل **الكاتب الطموح الانتهازي**. وكان قد عزم على التقرب من "السلطان" (الأسد ملك الحيوان). قال كليلة بعد نقاش طويل مع أخيه: "أما إن كان هذا رأيك فإني أحذرك صحبة السلطان، فإن صحبة السلطان خطر عظيم. وقد قالت العلماء: إن أمورا ثلاثة لا يجترئ عليهن إلا أهوج، ولا يسلم منهن إلا القليل: وهي صحبة السلطان، وائتمان النساء على الأسرار، وشرب السم للتجربة".(ص ١٨٠). وقال دمنة، وهو في موقف المعتذر الكاذب والمراوغ الخداع: "ومن ذا الذي خالط الأشرار فسلم؟ ومن ذا الذي صحب السلطان فدام له منه الأمن والإحسان" (ص ٢١٣). وتتوالى أمثال هذه العبارات على ألسنة الحيوانات بمناسبة هذا الموقف أو ذاك. من ذلك: "إن مصاحبة السلطان خطرة وإن صوحب بالسلامة والثقة والمودة وحسن الصحبة" (ص٢١٧). فـ "ما صاحب السلطان إلا كصاحب الحية التي في مبيته ومقيله، فلا يدري متى تهيج به" (ص ٢٣٣).

وتـرد أقسى العبارات على لسـان طائر كان لملك من الملوك. وكان له فرخ كان يلعب به ابـن الملك، وذات يوم عاد الطائر فوجد ابن الملك قد قتل الفرخ. فصاح الطائر صارخا: "قُبْحًا للمـلوك الذيـن لا عهـد لهـم ولا وفـاء. ويـل لمـن ابتـلي بصحبة الملوك الذين لا حمية لهم ولا حـرمة، ولا يحـبون أحـدا ولا يكـرم عليهم إلا إذا طمعوا فيما عنده من غناء. واحتاجوا إلى ما عـنده من **علم** فيكرمونه لذلك. فإذا ظفروا بحاجتهم منه فلا ود ولا إخاء ولا إحسـان ولا غفران ذنـب ولا معـرفة حق. هم الذين أمرُهم مبني على الرياء والفجور. وهم يـستصغرون ما يرتكبونه مـن عظيم الذنوب ويستعظمون اليسير إذا خولفت فيه أهواؤهم" (ص ٣٥٩-٣٦٠). قد يبدو أن بعـض العـبارات الـواردة في هـذا النقد لا تنسجم مع الموقف. فالطائر ليس عنده "**علم**" يحتاج إليـه الملك! ولكن "الكاتب" قدم ما يبرر به ذلك فقال عن الطائر في بداية الحكاية: "وكان هذا الطائـر وفرخه ينطقان بأحسن منطق. وكان الملك معجبا بهما". ومع ذلك يبقى أن قاتل الفرخ ليـس المـلك بـل ابـنه. فلماذا لا يوجه السخط ضد هذا الأخير؟ الواقع هو أن "الكاتب" الذي كـتب هـذه العـبارات (ابن المقفع أو غيره) يتكلم هنا عن نفسـه. فهو الذي قد يحتاج الملك إلى علمه. وهو الذي قد يلقيه الملك على الأرض كما فعل ابنه بالفرخ.

وفي حكايـة أخـرى تُقدِّم حاشـية المـلك كجماعـة مـن المتنافسـين الـذي يخـافون على مناصبهم فـيحاربون كـل شـخص نـزيه يـلحقه المـلك بـه ويكيدون له ويتآمرون عليه. خاصة "الكـاتب". اسـتدعى الأسـد -مـلك السـباع- ابـن آوى (كـاتب)، وكان قد بلغه عنه "العفاف والـنزاهة والزهد والأمانة"، وقال له: "قد بلغني عنك عفاف وأدب وعقل ودين. فازددت فيك رغبة وأنا مُولِّيك من عملي جسيما ورافعك إلى منزلة شريفة وجاعلك من خاصتي". فاعتذر هذا "الأديـب العفيـف العاقل المتدين". ولما ألح عليه الملك رد قائلا: "إنما يستطيع خدمة السـلطان رجـلان: **إما فاجر مصانع** ينال حاجته بفجوره ويسـلم بمصانعته. **وإما مغفل** لا يحسـده أحد. فمـن أراد أن يخـدم السـلطان بالصدق والعفاف فلا يخلط ذلك بمصانعته. وحينئذ قل أن يسـلم عـلى ذلـك، لأنـه يجـتمع عليه عدو السـلطان وصديقه، بالعداوة والحسد. أما الصديق فينافسه في منزلـته ويـبغي عـليه فيهـا ويعاديـه لأجـلها. وأمـا عـدو السلطان فيضطغن عليه لنصـيحته لسـلطانه وإغـنائه عـنه. فإذا اجتمع عليه هذان الصنفان فقد تعرض للهلاك". ثم أضـاف: "إن كـان المـلك يريد الإحسـان إلي فليدعني في هذه البرية أعيش آمنا قليل الهم. راضيا بعيشي من المـاء والعشـب. فـإني قـد عـلمت أن صـاحب السـلطان يصل إليه من الأذى والخوف في ساعة واحـدة مـا لا يصـل إلى غـيره في طـول عمـره". ومع ذلك ألح عليه الملك في الالتحاق بحاشـيته كاتـبا ومستشـارا. فاشـترط ابـن آوى أن يمـنحه المـلك عهـدا بأن لا يعاقبه بناء على وشاية أو دسيســة مـن أحـد مـن حاشيته حتى يتثبت في الأمر ويعلم الحق من الباطل. فقبل الملك. "ثم ولاه خزائنه واختص به دون أصحابه وزاد في كرامته".

وسـرعان مـا يقـع هذا "الأديب العفيف" ضحية مؤامرة اشترك في تدبيرها معظم أفراد حاشـية المـلك. فاعـتقل وبـات مهددا بالقتل. ولكن الحكاية تأبى إلا أن تنقذ هذا "الكاتب".

الذي لا يريد أن يفقد الأمل في نفسه ولا في مهنته. لقد تدخل بعضهم فأخبر أم الملك بحقيقة الأمر، فأخبرت الملك بدورها، وكانت النتيجة إطلاق سراح "الكاتب" وإفلاته من القتل. وتنصح أم الملك ابنها على لسان "الكاتب"، فتقول: "وليس أحد أحوج إلى التؤدة والتثبت من الملوك: فإن المرأة بزوجها، والولد بوالديه، والمتعلم بالمعلم، والجند بالقائد، والناسك بالدين، والعام بالملوك، والملوك بالتقوى، والتقوى بالعقل، والعقل بالتثبت والأناة، ورأس الكل الحزم، ورأس الحزم للملك معرفة أصحابه وإنزالهم منازلهم على طبقاتهم واتهامه بعضهم على بعض، فإنه لو وجد بعضهم إلى هلاك بعض سبيلا لفعل" (ص ٣٦٩-٣٧٥).

-٤-

هذا النقد اللاذع لأخلاق السلطان الذي ورد في كليلة ودمنة على لسان الحيوانات ستتردد أصداؤه، في نصوص أخرى لابن المقفع منها كتابه "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير". وهذا راجع إلى التناقض الذي أبرزناه قبل: الكاتب يتلون أدبه وأخلاقه بلون أخلاق السلطان ويتغير بتغيرها. أخلاق السلطان لا تثبت على حال، وأخلاق الكاتب يجب أن تكون تابعة لتحول الأحوال، والشيء الثابت فيها، أو الذي يجب أن يبقى ثابتا، هو "**الحذر**".

ومن هنا التناقض الذي يطبع "الآداب السلطانية" على العموم. فـ"الأدب" -أو الأخلاق- الذي يشكل مجال اهتمام ابن المقفع هو في الحقيقة أدبان: "**أدب السلطان**" و"**أدب الكاتب**". فهو عندما يفكر في السلطان، أو في "الوالي" على العموم، بوصفه **قيمة القيم** في المجتمع يجعل من "**الطاعة**" القيمة المركزية فتأتي النصيحة بما يخدم السلطان، والأدب في هذه الحالة هو "**الأدب الكبير**". أما عندما يفكر في "الكاتب السلطاني" من موقع تجربته وتجارب الكتاب السابقين له داخل نفس الموروث، ويستحضر وضعيتهم كلها بما في ذلك معاناتهم من التعامل مع السلطان ومما تعج به حاشيته من دسائس ومكايد، فإنه يجعل من "**صحبة السلطان**" مركز اهتمامه، والأدب حينئذ هو "الأدب الصغير"، لأنه موجه للكاتب!

و"كاتب السلطان"، وابن المقفع كان يعي هذا جيدا، شخص مرموق ولكنه في الوقت نفسه ريشة في مهب الرياح، فهو لا سند له، من قبيلة أو خاصة، يشد أزره. هو ينتمي فعلا إلى "الخاصة"، ولكن على صعيد المظهر فقط، ولذلك يجتهد في الظهور بمظهر رجالها. بل هو قد يرفع نفسه إلى مرتبة قمة الخاصة بالنظر إلى أنه قريب أو متقرب **من السلطان الذي هو مصدر القيم الاجتماعية، فهو الذي يوزع الجاه والمراتب والمناصب والأعطيات والخيرات. إنه هو الذي يعطي "الكلمة" لأنه وحده صاحب "الكلمة"**. وقد يكون الكاتب أقرب إلى السلطان من غيره، وقد يكون أقدر على التأثير فيه أيضا فيكون على رأس هرم طبقة "الخاصة"، ومع ذلك فهو يعلم حق العلم أنه لا يستمد وجوده ولا قيمته من "الخاصة" نفسها، بوصفها قوة اجتماعية (أعيان المدن، الفقهاء والعلماء الخ)، بل هو يعي تماما أن

قيمته كلها ترجع إلى صاحب نعمته، "السلطان"، وبالتالي فوضعه مهزوز تماما لأنه يتوقف فقط على مزاج السلطان وردود فعله. فإذا غضب عليه تشفت فيه الحاشية و"الخاصة" كلها واطرحوه جانبا. أما "العامة" فخوفه منها أكثر، لأنه يعلم أنه كان في الأصل أحد أبنائها، فانفصل منها وتنكر لها. وهكذا لا يبقى له إلا "الفرار أو الموت" كما قال **ابن المقفع** نفسه.

ولاشك أن شعور كتّاب السلاطين بهذا الوضع المهزوز هو الذي كان وراء دعوة ابن المقفع، ومن قبله **عبد الحميد**، دعوتهما زملاءهما الكتاب إلى **التضامن** فيما بينهم والإحسان إلى من "تنكرت له الأيام" منهم، إذا كان ذلك لا يجلب المضرة لهم. غير أن التضامن هنا ليس من قبيل "التضامن النقابي" بل هو **تضامن تحكمه وضعية مهزوزة** لا يستطيع صاحبها رد الفعل. من هنا اهتمام ابن المقفع بـ "**أدب الصديق**". فالمقصود ليس الصداقة على الإطلاق بل صداقة الكتاب بعضهم لبعض. صداقة تقوم على "النصيحة". ولكن أية نصيحة.

يقول ابن المقفع مخاطبا زميله كاتب السلطان: "إن شُغلت بصحبة الملوك فعليك بطول المرابطة في غير معاتبة، ولا يحدثن لك الاستئناس غفلة ولا تهاونا (...)، ولا تقدر الأمر بينك وبينه (=السلطان) على ما كنت تعرف من أخلاقه، فإن الأخلاق مستحيلة (=متحولة) مع الملك. وربما رأينا الرجل المُدِلَّ على ذي السلطان بقدَمه قد أضر به قدَمُه. إن استطعت أن لا تصحب من صحبت من الولاة (السلطان، الخليفة) إلا على شعبة من قرابة أو مودة فافعل. فإن أخطأك ذلك فاعلم أنك إنما تعمل على عمل السخرة (...)، فلا يمتنع الوالي -وإن كان بليغ الرأي والنظر- من أن ينزل عنده كثير من الأشرار بمنزلة الأخيار، وكثير من الخانة (الخائنين) بمنزلة الأمناء، وكثير من الغدَرة بمنزلة الأوفياء، ويُغطِّى عليه كثير من أهل الفضل الذين يصونون أنفسهم عن التمحل والتصنع (...). إن ابتليت بصحبة وال لا يريد صلاح رعيته فاعلم أنك قد خيرت بين خلتين ليس منهما خيار: إما مَيْلُك مع الوالي على الرعية وهذا هلاك الدين، وإما الميل مع الرعية على الوالي وهذا هلاك الدنيا. **ولا حيلة لك إلا بالموت أو بالهرب**[١٣]. واعلم أنه لا ينبغي لك، وإن كان الوالي غير مرضي السيرة إذا علقت حبالك بحبله، إلا المحافظة عليه، إلا أن تجد إلى الفراق الجميل سبيلا" (ص ١٢٣-١٢٤).

وتستمر النصيحة للكاتب والتحذير من "صحبة السلطان" على طول الكتاب وعرضه. فمن ذلك أيضا: "لا تكونن صحبتُك للملوك إلا بعد رياضة منك بنفسك على طاعتهم في المكروه عندك، وموافقتهم فيما خالفك، وتقدير الأمور دون هواك (...) والتصديق لمقالتهم والتزيين لرأيهم، وعلى قلة الاستقباح لما فعلوا إذا أساءوا وترك الانتحال لما فعلوا إذا أحسنوا (...). فإن وجدت عنهم وعن صحبتهم غنى فأغن عن ذلك نفسك واعتزل جهدك. فإن من يأخذ عملهم بحقه يحول بينه وبين لذة الدنيا وعمل الآخرة، ومن لا يأخذه بحقه يحتمل الفضيحة في الدنيا والوزر في الآخرة. إنك لا تأمن أنَفهم إن أعلمتهم، ولا عقوبتهم إن كتمتهم.

---

١٣ -يحكى في هذا الصدد أن ابن الهيثم الفيزيائي العربي المشهور ولاه الحاكم بأمر الله الفاطمي الديوان (=كاتب) فقبل كارها، ولم يجد من وسيلة للتخلص من هذه الوظيفة غير إظهار الخبل والجنون... انظر لاحقا.

ولا تأمن غضبهم إن صدقتهم. ولا تأمن سلوتهم إن حدثتهم. إنك إن لزمتهم لم تأمن تبرّمهم بك. وإن زايلتهم لم تأمن عقابهم. وإن استأمرتهم حملت المؤونة عليهم. وإن قطعت الأمر دونهم لم تأمن فيه مخالفتهم. إنهم إن سخطوا عليك أهلكوك. وإن رضوا عنك تكلفت لرضاهم ما لا تطيق. فإن كنت حافظا إن بلوك، جلدا إن قربوك، أمينا إن ائتمنوك، تُعلّمُهم وأنت تريهم أنك تتعلم منهم. وتؤدبهم وكأنهم يؤدبونك (...) ذليلا إن ظلموك راضيا إن أسخطوك. وإلا فالبعد منهم كل البعد، والحذر منهم كل الحذر"[14] (ص ١٤٠-١٤٢).

عالم الكاتب عالم محدود بعلاقته بالسلطان، كما سبق القول. نعم، ينتمي الكاتب إلى "الخاصة"، أو إلى "خاصة الخاصة" أحيانا، ولكنه يدين بذلك للسلطان وحده. فهو لا ينتمي إلى فئات الخاصة التي تستمد اعتبارها وجاهها وقوتها من كونها تتصرف في قسم من "العامة"، وتتولى لجمها وضمان ولائها للسلطان وتستطيع إثارتها ضده بصورة ما: شيوخ القبائل، العلماء، أعيان المدن من أصحاب الحسب والنسب الخ. الكاتب لا مكان له بين هؤلاء، ولذلك فهو يشعر بالغربة والوحدة. وليس له من وسيلة للتخفيف منها على نفسه ووضعيته سوى إقامة نوع من "التضامن" مع زملائه الكتاب وتجميل صورته عند العامة إن أمكنه ذلك. ومن هنا حديث ابن المقفع عن "**الصداقة**" و"أخلاق الصديق".

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة هو التالي: إلى أي مدى يمكن أن يسود الإخلاص —والصداقة إخلاص قبل كل شيء— بين الكاتب ومنافسه في المهنة، أو بينه وبين العامة، وهو يضع نفسه بعيدا عنها في جوار قمة الهرم الاجتماعي: السلطان؟ إن لنا أن ننتظر أن تنعكس هذه الوضعية على خطاب "الصداقة والصديق" في نصوص ابن المقفع.

فعلا يجتهد ابن المقفع في رسم صورة الصداقة التي تقوم على الإخلاص والترفع والتجاوز ونكران الذات، سواء إزاء مُخاطَبه المفرد (الكاتب) أو إزاء "العامة" الخ. يقول مثلا "ابذل لصديقك دمك ومالك. ولمعرفتك رفدك ومحضرك. وللعامة بشرك وتحنُّنك، ولعدوك عدلك وإنصافك. واضنن بدينك وعرضك عن كل أحد. إن سمعت من صاحبك كلاما أو رأيا يعجبك فلا تنتحله تزينا به عند الناس واكتف من التزين بأن تجتني الصواب إذا سمعته وتنسبه إلى صاحبه (...). ومن تمام حسن الخلق والأدب في هذا الباب أن تسخو نفسك لأخيك بما انتحل من كلامك ورأيك وتنسب إليه رأيه وكلامه. وتزينه مع ذلك ما استطعت (...). تحفظْ في مجلسك وكلامك من التطاول على الأصحاب. وطبْ نفسا عن كثير مما

---

١٤ - هذا الذي يقوله ابن المقفع هنا شبيه بما ينسب إلى أردشير حول "أخلاق النديم" للسلطان. قال أردشير: "وليس أجد ممن يصحب الملوك ويخالطهم أولى باستجماع محاسن الأخلاق وفضائل الأدب وطرائف الملح وغرائب النتف من النديم، حتى إنه ليحتاج أن يكون له مع شرف الملوك تواضع العبيد. ومع عفاف النساك مجون الفتاك. ومع وقار الشيوخ مزاح الأحداث.." ذكره إحسان عباس في المرجع المذكور ص٩٥ نقلا عن المسعودي "مروج الذهب ج١ ص ٢٤٥". ويطلب "كتاب أخلاق الملوك" المنسوب إلى الجاحظ في هذا الموضوع. والكتاب يشتمل على ثلاثة أبواب: باب الدخول على الملوك، وباب في المنادمة، وباب في صفة ندماء الملك.

يعرض لك فيه صواب القول والرأي مداورة، لئلا يظن أصحابك أن ما بك التطاولُ عليهم (...). استحي الحياء كله من أن تخبر صاحبك أنك عالم وأنه جاهل، مصرحا أو معترضا. وإن استطلت على الأكفاء فلا تثقن منهم بالصفاء (...). ليعرف إخوانك والعامة إن استطعت أنك إلى أن تفعل ما لا تقول أقرب منك إلى أن تقول ما لا تفعل، فإن فضل القول على الفعل عار وهجنة، وفضل الفعل على القول زينة"[15].

هذه **الأخلاق السامية**، إزاء الصديق "الكاتب" وإزاء العامة، تنافسها **أخلاق أخرى انتهازية** يدعو إليها ابن المقفع نفسه، في ذات النص. من ذلك قوله: " إذا نابت أخاك إحدى النوائب، من زوال نعمة أو نزول بلية، فاعلم أنك قد ابتليت معه: إما بالمؤاساة فتشاركه في البلية، وإما بالخذلان فتحتمل العار، **فالتمس المخرج عند أشباه ذلك** وآثر مروءتك على ما سواها (...). إذا أصاب أخاك فضل فإنه ليس في دُنُوِّك منه وابتغائك مودته وتواضعك له مذلة، **فاغتنم ذلك واعمل فيه** (...). إذا اعتذر إليك معتذر فتلقه بوجه مشرق وبشر ولسان طلق، **إلا أن يكون ممن قطيعته غنيمة**". وهكذا ينقلب تمجيد الإخلاص في الصداقة إلى الدعوة إلى انتهازية صرف، مع الصديق نفسه. وتتكرس هذه الازدواجية في الموقف الذي ينبغي اتخاذه إزاء كل من الخاصة والعامة. يقول صاحبنا: "الْبس للناس لباسين ليس للعاقل بد منهما، ولا عيش ولا مروءة إلا بهما: **لباس انقباض** واحتجاز تلبسه للعامة. فلا تُلْفَيَنَّ إلا متحفظا متشددا متحرزا مستعدا. **ولباس انبساط** واستئناس تلبسه للخاصة من الثقات، فتتلقاهم ببنات صدرك وتفضي إليهم بموضوع حديثك وتضع عنك مؤونة الحذر والتحفظ فيما بينك وبينهم"[16].

وإذا كانت الانتهازية جائزة مع الصديق فالمخاتلة مع العدو والحاسد (من الكتاب طبعا) مطلوبة. يقول: "ليكن مما تنظر فيه من أمر عدوك وحاسدك أن تعلم أنه لا ينفعك أن تخبر عدوك أو حاسدك أنك له عدو فتنذره نفسك وتؤاذنه بحربك قبل الإعداد والفرصة، فتحمله على التسلح لك، وتوقد ناره عليك. واعلم أنه أعظم لخطرك (لمنزلتك) أن تريه أنك لا تتخذه عدوا. فإن ذلك غرة له وسبيل إلى القدرة عليه (...). ومن الحيلة في أمر عدوك أن تصادق أصدقاءه وتؤاخي إخوانه **فتدخل بينه وبينهم في سبيل الشقاق والتجافي**"[17].

—٥—

كان ذلك عن أدب الصداقة (والعداوة)، أعني ما يجب أن يتحلى به "الكاتب" من خصال وصفات إزاء أصدقائه وأعدائه. أما "أدب النفس". نفس الإنسان بدون تعيين. الإنسان

---

١٥ – ابن المقفع. الأدب الكبير. ص ١٤٠-١٤٩.

١٦ – نفسه ص ١٥٣-١٥٤

١٧ – نفسه ص ١٦١.

المجرد، فهو يختلف. هنا يرتفع ابن المقفع -أو المصدر الذي ينقل عنه لا فرق- إلى "الأخلاق المجردة"، الأخلاق التي لا تخاطب أحدا لأنها تخاطب كل أحد. والاسم الذي يعطيه ابن المقفع لهذا المخاطب المعلوم المجهول هو "**العاقل**". والعاقل في اللغة هو الذي يميز بين الخير والشر، بين النفع والضرر، بين الحسن والقبيح... فيطلب الخير والنفع والحسن ...

هذا "العاقل" يتميز بخصال "إذا ضيعها خرج من زمرة "العقلاء"":

١- من هذه الخصال ما يتعلق بما ينبغي أن يكون عليه سلوكه واختياره. وينحصر في ثلاثة أمور هي: أ- **اختيار ما يدوم** من اللذات وتجنب ما يدوم من الآلام وبالتالي تفضيل الآخرة على الدنيا. والمروءة على الهوى، والرأي الجامع العام الذي تصلح به النفس والأعقاب على حاضر الرأي الذي يستمتع به قليلا ثم يضمحل. ب- **وضع الرجاء والخوف في موضعه**: وذلك بأن لا يجعل اتقاءه لغير المخوف، ولا رجاءه في غير المدرك، ولذلك يكون بطلب الآجل بدل العاجل من اللذات، واحتمال قريب الأذى توقيا لبعيده. ج- **تنفيذ البصر بالعزم**: بعد المعرفة بما هو أدوم والتثبت في مواضع الرجاء والخوف يجب أن يعزم ويعمل ولا يتردد: فعدم البصر تيه، وعدم العزم زمانة.

٢- ومن الخصال، التي يتميز بها العاقل، ما يتعلق بموقفه إزاء نفسه. ويتعلق الأمر **بمحاسبة النفس** ومخاصمتها ومقاضاتها والإنابة لها والتنكيل بها: أ- **محاسبتها** بمالها، ولا مال لها غير أيامها المعدودة... يحاسبها عند الحول إذا حال، وعند الشهر إذا انقضى، واليوم إذا ولى، فينظر فيما أتى من ذلك وما كسب، فيجعل ذلك في كتاب فيه إحصاء وجد وتذكير... ب- **ومخاصمتها** حتى لا تنساق مع الأمارة بالسوء، فيرد عليها معاذيرها وعللها وشبهاتها. ج- **مقاضاتها**: يحكم على السيئة بأنها فاضحة مردية وللحسنة بأنها زائنة منجية. د- **وإثابتها على الحسنة** بالفرح بها. هـ- **والتنكيل بها على السيئة** بالحزن لها.

٣- ومن خصال العاقل **ذكر الموت** في كل يوم وليلة. فإن في ذلك عصمة من الأشر (=البطر) وأمانا من الهلع.

٤- ومنها **إحصاء مساوئ النفس** في الرأي والدين والأخلاق والآداب فيجمع ذلك في كتاب يكثر عرضه على نفسه ويكلفها إصلاحه، في كل يوم يصلح خلة.

٥- ومنها أن **يتفقد محاسن الناس** ويحصيها ويفعل مثل الذي فعل في إصلاح المساوئ.

٦- ومنها **أن لا يخادن** ولا يصاحب إلا ذا فضل في العلم والدين والأخلاق.

٧- ومنها **أن لا يحزن** على شيء فاته من الدنيا.

٨- ومنها أن يجعل ذوي الألباب حراسا على نفسه وسمعه وبصره.

٩- ومنها أن يجعل وقته على أربع: ساعة يرفع فيها حاجته إلى ربه، وساعة يحاسب فيها نفسه، وساعة يفضي فيها إلى إخوانه، الذي يصدونه عن عيوبه، وساعة يخلي فيها بينه وبين لذاتها فيما يحل ويجمل.

١٠- ومنها أن لا يرغب إلا في إحدى ثلاث: تزود لمعاد، مَرَمَّة لمعاش (ما يكفيه في معاشه)، لذة في غير محرّم.

١١- ومنها أن يجعل الناس طبقتين: العامة والخاصة ويلبس لباس انقباض للعامة ولباس انبساط للخاصة.

١٢- ومنها أن لا يستصغر شيئا من الخطأ في والزلل في العلم الرأي.

١٣-ومنها أن يجبن عن الرأي الذي لا يجد عليه موافقا وإن ظن أنه على يقين.

١٤- وأن يعرف أن الرأي والهوى متعاديان، فعليه أن لا يتبع الهوى.

١٥- وإذا اشتبه عليه أمران يترك أهواهما عنده. ومن نصب نفسه إماما في الدين فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها حتى يكون قدوة (ص ٣٩-٤٩).

وإذا نحن نظرنا إلى هذه الأخلاق، معزولة عن السياق الذي وضعها فيه ابن المقفع، صح القول إنها نفس الأخلاق التي كانت سائدة في العصر الهيلينستي (الإغريقي الروماني) وقد انتقلت إلى الثقافة العربية الإسلامية عبر الموروث الصوفي خاصة. وكان لها حضور في الموروث الفارسي والموروث اليوناني. غير أن ما يجب الانتباه إليه هو أن نصوص ابن المقفع نصوص متموجة، تتجاذبها النزعة الغنوصية المانوية الداعية إلى الزهد المكرسة لروح الفشل والهزيمة من جهة، والميول الدنيوية الانتهازية التي تحكم سلوك "الكاتب السلطاني" من جهة أخرى. ومن هنا كان من الضروري الانتباه إلى السياق الذي ترد فيه هذه الفكرة أو تلك. فالسياق هو الذي يعطي للفكرة مضمونها. والمشكلة في نصوص ابن المقفع هو تزاحم السياقات فيها، فالكلمة الواحدة قد تنقله من سياق إلى آخر مختلف. وقد عمم هذه الظاهرة في نصوصه كونه كان ينقل ويترجم من مجموع ضخم يضم التراث الفارسي كله تقريبا ويسمى "الأبيستاق" [١٨]. وهذا يصدق على خصال "العاقل" التي ذكرنا قبل. فبمجرد ما ننتبه إلى السياق الذي وردت فيه حتى تتوارى نزعة الزهد التي تغلفها ويأخذ مضمونها الحقيقي في التلون بلون آخر.

والسياق الذي وضعت فيه خصال "العاقل" تلك، يتحدد بما قبل وما بعد: فمن جهة "ما قبل" وردت هذه اللائحة من الخصال في صورة شروط لا بد من توافرها في الشخص الذي

---

١٨ - عرف هذا المجموع عند العرب بـ "الأبستا" و"الأبستاق". وبالفارسية "الأوستا" وهو مجموع ضخم كان يضم ٢١ سفرا وعليه شرح يسمى "زند" وشرح لهذا الشرح يسمى "بازند" وكانت "الأوستا" هذه تضم العبادات والطقوس وعلوم الأخرويات وعلم الطبيعة والتنجيم وعلم الأدب أي الأخلاق أو الحكمة العملية. انظر: كريستنسن. **إيران في عهد الساسانيين**. القاهرة ١٩٥٧. ص ٢١ وما بعدها. هذا وقد ترجم ابن المقفع -فيما يبدو- مجمل ما في كتابيه "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير" من هذا المجموع. يقول أبو الحسن العامري في كتابه: "الإعلام بمناقب الإسلام" (تحقيق أحمد عبد الحميد غراب. دار الكاتب العربي ١٩٦٧ القاهرة. ص ١٥٩-١٦٠) "ولعمري إن للمجوس كتابا يعرف بـ"أبستا" وهو يأمر بمكارم الأخلاق ويوصي بها وقد أتى بمجامعها عبد الله بن المقفع في كتابه المعروف بـ "الأدب الكبير" وعلي بن عبيدة في كتابه الملقب بـ"المصون". أما بالنسبة لـ "الأدب الصغير" فتجدر الإشارة إلى أن مسكويه نقل في كتابه "الحكمة الخالدة" نصوصا من المراجع الفارسية: ص ٦٨ تطابق تماما ما ورد في "الأدب الصغير" لابن المقفع. (النصوص من ص ٣٨ إلى ٥٣ من الأدب الصغير نجدها بنفس العبارة تقريبا في "الحكمة الخالدة" لمسكويه من ص ٦٨ إلى ٧٤ منسوبة لـ"حكيم فارسي").

يطمح أن يـرقى إلى مرتـبة "ذوي الألباب" و"يوصف بصفاتهم". و"ذوو الألباب" هنا هم أولئك الذين يرجع علو منزلتهم إلى كفاءتهم الفكرية وصفاتهم الخلقية، وليس إلى جاه أو مال. وهؤلاء هم المرشحون إلى الارتقاء إلى منزلة "أهل المروءة والفضل" وهم **الكتاب والوزراء والولاة** الخ.

وهذا ما يكشف عنه الـ "ما بعد"، الذي تلاها في السياق، وقد خصه ابن المقفع للإمامة الدينية والولاية السلطانية، وهما المنصبان اللذان يطمح إليهما "العاقل". والخصال المذكورة هي بمثابة الشروط العامة للارتقاء إلى هذه المناصب. أما الشروط الخاصة فهي تختلف في الإمامة الدينية عنها في الولاية السلطانية:

– فـ "من نصب نفسه للناس إماما في الدين فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها في السيرة والطعمة (=المكسب) والرأي واللفظ والأخدان فيكون تعليمه بسيرته أبلغ من تعليمه بلسانه. فكما أن كلام الحكمة يونق الأسماع فكذلك عمل الحكمة يروق العيون والقلوب. ومعلم نفسه ومؤدبها أحق بالإجلال والتفضيل من معلم الناس ومؤدبهم".

– وأما ولاية الناس فـ"بلاء عظيم، وعلى الوالي أربع خصال هي أعمدة السلطان وأركانه التي بها يقوم وعليها يثبت"، وهي: ١- الاجتهاد في التخير للعمال والوزراء. ٢- المبالغة في التقديم والتوكيل: إسناد المهم إلى أعوان وتوكيلهم وبيانه لهم ومحاسبتهم، وضبط المهام والاختصاص. ٣- التعهد الشديد: فبالتعهد والمراقبة يكون الوالي سميعا بصيرا، والعامل المراقب يكون أكثر تحرزا. ٤- الجزاء العتيد: وذلك تثبيت المحسن والراحة من المسيء[١٩].

"سياسة النفس" و"الولاية على الناس" موضوعان متلازمان. وإذا كانت الفكرة السائدة هي أن "من لم يعرف كيف يصلح نفسه لن يقدر إلى إصلاح الناس". فإن ما يسكت عنه عادة هو الوسيلة إلى "الإصلاح" المطلوب: كيف نسوس النفس وكيف نسوس الناس. وهذا ما يتميز به نص ابن المقفع، فهو لا يسكت عما تسكت عنه النصوص الأخرى بل لا يتردد في التصريح **بالقيم الكسروية** التي تحكم هذا الإصلاح: "سياسة" النفس" تقوم كما رأينا على محاسبتها ومراقبتها وتعهدها وقمعها الخ. تماما مثلما أن سياسة السلطان لعماله وولاته يجب أن تقوم على محاسبتهم ومراقبتهم وقمعهم الخ (أما الإمامة الدينية فتقوم بالشيء نفسه ولكن من خلال "القدوة")، فما يجمع بين ولاية النفس على الجسد وشهواته وميولاته الخ. وبين الإمامة والولاية على الناس هو أنهما يعتمدان نوعا واحدا من "الأخلاق": **المحاسبة والقمع**...

إذن، ينبغي أن لا ننساق مع ما يغلف هذه الأخلاق من نزعة زهدية أو صوفية، قد تجر إلى اعتبارها لفظة أو عبارة. فذاك مظهر كاذب. بل يجب التقيد في قراءة هذه "الأخلاق" بالمجال الذي تنتمي إليه. إن أخلاق "تدبير النفس" هنا فرع من "الآداب السلطانية". وتأتي كما رأينا بعد أخلاق السلطان وأخلاق الكاتب، أي التي يتحلى بها هذان وهما يمارسان وظيفة الولاية أو وظيفة الكاتبة. أما أخلاق "العاقل" فهي الأخلاق المطلوبة فيمن

---

١٩ – ابن المقفع. **الأدب الصغير**. ص ٤٩-٥١.

يريد الاتقاء إلى إحدى المنزليتين. أما الآخرون الذين لا ولاية لهم ولا يطمحون إلى ولاية فأخلاقهم تجمعها كلمة واحدة : "**الطاعة**".

وأخلاق الطاعة يؤسسها الخوف من أسفل ومن أعلى: خوف المحكومين، من خاصة وعامة، وشعورهم -وإشعارهم- بأنهم دائما موضوع مراقبة وحراسة الخ، من جهة. وخوف الحاكم من عدم طاعة المحكومين (أي العصيان)، من جهة أخرى. وهو خوف يدفع إلى الشك في ولاء الناس، وبالتالي الطعن المسبق في أخلاقهم. هذا ما يعكسه ابن المقفع حين كتب يقول بعد وصف أخلاق ذلك "العاقل" المرشح للولاية. قال: "الناس -إلا قليلا ممن عصم الله- مدخولون في أمورهم: فقائلهم باغ، وسامعهم عياب، وسائلهم متعنت، ومجيبهم متكلف، وواعظهم غير محقق لقوله بالفعل، وموعوظهم غير سليم من الاستخفاف، والأمين منهم غير متحفظ من إتيان الخيانة، ذو الصدق غير محترس من حديث الكذبة، وذو الدين غير متورع عن تفريط الفجرة، والحازم منهم غير ذاكر لتوقع الدوائر، يتناقضون البناء، ويترقبون الدول، ويتعاطون القبيح، ويتعاينون بالغمز، مولعون في الرخاء بالتحاسد، وفي الشدة بالتخاذل"[٢٠].

يتلو ذلك حشد من النصائح والحكم على شكل كلمات قصار يغلب فيها فعلا طابع "الزهد"، ولكنه "زهد" الكاتب السلطاني الخائف من المصير. ذلك أن سوء الظن بالناس - والمقصود هنا العامة- والحكم عليهم بأنهم "مدخولون في أمورهم ... ويترقبون الدول" (أي تحول الحكم من أسرة إلى أسرة)، يسوق إلى التفكير في تقلب الأحوال وسقوط دول. يقول ابن المقفع بعد العبارات السابقة مباشرة : "ثم قد انتزعت الدنيا ممن استمكن منها واعتكفت له فأصبحت الأعمال أعمالهم والدنيا دنيا غيرهم. وأخذ متاعهم من لم يحمدهم وخرجوا إلى من لا يعذرهم فأصبحنا خلفا من بعدهم نتوقع مثل الذي نزل بهم". وهنا تأتي عبارات الزهد في الدنيا لتملأ أفق الكاتب السلطاني من جديد، ثم يسوقه سياقها إلى الخوض في الدين والعقل والتعليم، ليعود من جديد إلى أفقه الأصلي، أفق "الكاتب السلطاني"، فيكتب: "من أبواب الترفق والتوفيق في التعليم أن يكون وجه الرجل الذي يتوجه فيه من العلم والأدب فيما يوافق طاعة ويكون له عنده محمل وقبول. فلا يذهب عناؤه في غير غناء، ولا تفنى أيامه في غير درك، ولا يستفرغ نصيبه فيما لا ينجع فيه". وهكذا : فذو اللب حقيق أن يخلص لهم (للملوك) النصيحة ويبذل لهم الطاعة، ويكتم سرهم ويزين سيرتهم، ويذب بلسانه عنهم" الخ، الخ (انظر النص كاملا أعلاه).

-٦-

لم يقتصر ابن المقفع على ترجمة القيم الكسروية والترويج لها في كتب عديدة بأسلوب عربي "مبين"، اعتبره بعضهم نموذجا في الكتابة، مما كرسه عبر العصور والأجيال مرجعا في

---

٢٠ - نفس المرجع. ص ٥٦.

"أدب النفس واللسان". كما سبق القول. بل لقد قام ابن المقفع أيضا بدور **الخبير** للدولة الجديدة. دور المفتي في شؤون الإدارة والحكم. وكان من الطبيعي أن تكون فتاواه عبارة عن إيجاد السبل لتطبيق القيم الكسروية. لا بل **لبعث الدولة الكسروية** بقيمها ونظام إدارتها وأسلوب حكمها. ذلك ما نقرأه بقلم ابن المقفع في "**رسالة الصحابة**" التي هي من أشهر مؤلفاته.وهي بمثابة تقرير توجيهي في السياسة والأخلاق وجهه لأبي جعفر المنصور -ربما بطلب من هذا الأخير- يقترح عليه جملة من الإجراءات العملية لبناء الدولة الجديدة. و"الصحابة هنا" هم "صحابة السلطان". وهم الكتاب. ولا شك أن إطلاق ابن المقفع عليهم هذا الاسم كان لسببين. أولهما ظاهر وهو أن "الكتاب" هم بمثابة خبراء يصحبون السلطان. وقد تحدث ابن المقفع عن "صحبة السلطان" في نصوص أخرى. كما رأينا قبل. أما الغرض الثاني من تسمية هذه الرسالة بهذا الاسم. وهو الغرض الباطن. فهو توظيف مفهوم ديني ("الصحابة": صحابة النبي)، له وقعه ووزنه في حقل التفكير و(الخيال) الإسلامي. مما يضع "الخليفة" **أبا جعفر المنصور** في منزلة النبي (ص). أما كتَّابه. ومعهم ابن المقفع. فهم في منزلة الصحابة الذين كان النبي يشاورهم ويأخذ برأيهم. فهم "صحابة" لا بمعنى أصدقاء متصاحبين فحسب. بل هم "صحابة" بمعنى شركاء في الرأي والتدبير. يقول في مقدمة الرسالة: "وفي الذي قد عرفنا من طريقة أمير المؤمنين ما يشجع **ذا الرأي** على مبادرته بالخبر فيما ظن أنه لم يبلغه إياه غيره بالتذكير بما قد انتهى إليه". ثم يضيف :"مع **أن مما يزيد ذوي الألباب نشاطا إلى إعمال الرأي** فيما يصلح الله به الأمة في يومها أو غابر دهرها. **الذي أصبحوا قد طمعوا فيه**. ولعل ذلك أن يكون على يدي أمير المؤمنين. فإن مع الطمع الجد. ومع اليأس القعود". وهذا تصريح بأن "الصحابة" هؤلاء. أي الكتاب والموظفين الكبار من الفرس. يطمعون ويطمحون إلى توجيه عملية بناء الدولة الجديدة لما فيه صلاح "الأمة" **اليوم**. وكان فيه صلاح "الأمة" **بالأمس** (في غابر دهرها). وواضح أن عبارة "غابر دهرها تحيل في الظاهر إلى زمن النبي والخلفاء. ولكنها في باطنها تحيل إلى **دولة الفرس الساسانيين**. فالهدف إذن واضح : بعث الدولة الكسروية بجميع قيمها ومقوماتها.

إن "الرسالة" -"رسالة الصحابة- **دعوة صريحة إلى تنظيم الدولة على أساس القيم الكسروية** التي شرحنا قبل. وأول ما تنصح به العناية بـ "هذا الجند من خراسان. فإنهم جند لم يدرك مثلهم في الإسلام (...) هم أهل بصر **بالطاعة** وفضل عند الناس وعفاف نفوس وفروج. وكف عن الفساد وذل للولاة. فهذه حال لا نعلمها توجد عند أحد غيرهم. وأما ما يحتاجون إليه من النفعة (التأديب) من ذلك تقويم أيدهم ورأيهم وكلامهم. فإن في ذلك القوم أخلاطا من رأس مفرط غال. وتابع متحير شاك (...) فلو أن أمير المؤمنين كتب أمانا (قانون) معروفا بليغا وجيزا. محيطا بكل شيء يجب أن يعملوا فيه. أو يكفوا عنه. بالغا في الحجة قاصرا عن الغلو يحفظه رؤساؤهم حتى يقودوا به دهماءهم ويتعهدوا به من دونهم من

عُرض الناس (العامة) لكان ذلك، إن شاء الله لرأيهم صلاحا وعلى من سواهم حجة. وعند الله عذرا". معنى ذلك وضع قانون مكتوب يحدد فيه الخليفة ما يجب أن يعمله الجند وما يجب أن يكفوا عنه، بحيث لا يتحركون إلا الحركة التي يحددها الخليفة!

وهنا يلفت ابن المقفع نظر الخليفة إلى نقاش كان يجري بين "كثير من المتكلمين من قواد أمير المؤمنين" حول مدى **وجوب الطاعة**. ويبدو أن معارضي المنصور كانوا يلتمسون سبيلا لإثبات أن طاعة السلطان غير واجبة، وذلك انطلاقا من تأويل الحديث النبوي الذي ورد فيه "**لا طاعة لمخلوق في معصية الله**". يقول ابن المقفع: "فإنا قد سمعنا فريقا من الناس يقولون: "لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق"، بنوا قولهم هذا بناء معوجا فقالوا: إنْ أمَرنا الإمام بمعصية الله فهو أهل أن يعصى، وإن أمرنا (غير) الإمام بطاعة الله فهو أهل أن يطاع. فإذا كان الإمام يعصى في المعصية وكان غير الإمام يطاع في الطاعة. فالإمام ومن سواه على حقّ الطاعة سواء". ويضيف ابن المقفع: "وهذا قول معلوم يجده الشيطان ذريعة إلى خلع الطاعة. و(هو) الذي فيه أمنيته لكي يكون الناس نظائر، ولا يقوم بأمرهم إمام".

يرد ابن المقفع هذه الدعوى فيقول: "فأما إقرارنا بأنه لا يطاع الإمام في معصية الله فإن ذلك في عزائم الفرائض والحدود التي لم يجعل الله لأحد عليها سلطانا. ولو أن الإمام نهى عن الصلاة والصيام والحج أو منع الحدود وأباح ما حرم الله، لم يكن له في ذلك أمر". أما غير ذلك من "الرأي والتدبير والأمر الذي جعل الله أزمته وعراه بأيدي الأئمة". يعني شؤون الدنيا كلها، فـ "ليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام. ومن عصى الإمام فيها أو خذله فقد أوتغ نفسه" (أهلكها)، فطاعة الله لا تتعدى ما شرعه الله في الدين. وهو قليل ومحصور "ثم جعل ما سوى ذلك من الأمر والتدبير إلى الرأي. وجعل الرأي إلى ولاة الأمور. ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة والإجابة عند الدعوة والنصيحة بظهر الغيب"[٢١].

ومما ينصح به ابن المقفع أبا جعفر المنصور استحداث **نظام مركزي في القضاء**. وذلك بأن ترفع إليه جميع الأحكام التي يقضي القضاة بها في الأمصار ليمضي "في كل قضية **رأيه الذي يلهمه الله**"، منتقدا اجتهاد الفقهاء مشهرا بفساد القياس الذي يعتمدونه طريقا لاستنباط الأحكام، وكان ذلك فاشيا في العراق. والمقصود هنا تكسير سلطة المذهب الحنفي الذي كان المذهب المعمول به في العراق، وهو مذهب الرأي. وينبه ابن المقفع إلى أن ممارسة الرأي في الفقه يؤدي إلى "الاستقلال بالرأي" في الشئون الأخرى، وفي ذلك مزاحمة لسلطة الخليفة كما لا يخفى. ولذلك يقترح إخضاع الأحكام في القضاء لرأي واحد هو رأي "الخليفة".

هذا عن أهل العراق. وأما أهل الشام الذين فقدوا الدولة والملك بسقوط الدولة الأموية فالسبيل إلى الخلاص من تطلعهم إلى استعادة ملكهم هو استئصالهم: ذلك "أنه لم يخرج الملك من قوم إلا فيهم بقية يتوثبون بها. ثم كان ذلك التوثب هو سبب **استئصالهم** وتدويخهم".

---

٢١ - ابن المقفع **رسالة الصحابة** ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع ص ١٩٧-١٩٨

ثم ينتقل إلى "الصحابة"، الكتاب، فيندد بما آلت إليه هذه المهنة بعد أن عمل فيها الولاة السابقون (بنو أمية) "عملا قبيحا مفرط القبح مفسدا للحسب والأدب والسياسة، داعيا للشرار طاردا الخيار. فصارت صحبة الخليفة أمرا سخيفا فطمع فيها الأوغاد" حتى ابتعد عنها من كان أهلا لها وتقاعسوا عن تلبية دعوة أبي العباس (السفاح، مؤسس الدولة العباسية). وكان ابن المقفع نفسه "في ناس من صلحاء أهل البصرة (...) أبوا أن يأتوه". ونظرا لأهمية "الصحابة" بالنسبة للدولة فعلى الخليفة أن يختارهم من "ذوي الفضل والمروءة". فهم الذين يلازمون الخليفة، والناس تتخذ من صلاحهم علامة على صلاح الحكم ككل: "فإن في إذن الخليفة في المدخل عليه والمجلس عنده وما يجري على صحابته من الرزق والمعونة وتفضيل بعضهم على بعض في ذلك، حكما عظيما على الناس في أنسابهم وأخطارهم وبلاء أهل البلاد منهم". ولتجنب الصدام بين الاختصاصات و تطاول البعض على مهام البعض الآخر يجب أن "تكون تلك الصحابة المخلصة على منازلها ومداخلها. لا يكون للكاتب فيها أمر في رفع رزق ولا في وضعه، ولا للحاجب في تقديم إذن ولا تأخيره"، بل يكون كل ذلك لـ"أمير المؤمنين" وحده، أو لقرابته من "فتيان أهل بيته وبني أبيه وبني علي وبني العباس، فإن فيهم رجالا لو متعوا بجسام الأمور والعمال سدوا وجوها، وكانوا عدة".

وينتقل ابن المقفع إلى "أمر الأرض والخراج". وكان النظام السائد زمن الأمويين قائما على اللامركزية، "فلم يكن للعمال أمر ينتهون إليه ويحاسبون عليه". بل كانوا يقررون في شأن الضريبة على الفلاحين حسب تقديرهم للمحصول الزراعي، فكانوا يأخذون ممن زرع ويتركون من لم يزرع، وربما أخذ الواحد منهم "بالخرق والعنف من حيث وجد"، من أجل ذلك ينصح ابن المقفع بـ"التوظيف على الرساتيق والقرى والأرضين وظائف معلومة". أي تقدير ضريبة ثابتة يدفعها المزارعون، زرعوا أم لم يزرعوا، "وتدوين الدواوين بذلك وإثبات الأصول بذلك". وهذا منتهى المركزية المستبدة.

ويؤكد صاحب "رسالة الصحابة" على ضرورة الاهتمام بطبقة "الخاصة". فهي التي تضمن ولاء العامة إذ تقوم فيها بدور الإمام: "وحاجة الخاصة إلى الإمام الذي يصلحهم الله به كحاجة العامة إلى خواصهم وأعظم. فبالإمام يصلح الله أمرهم ويكبت أهل الطعن عليهم ويجمع رأيهم وكلمتهم ويبين لهم عند العامة منزلتهم ويجعل لهم الحجة والأيد في المقال على من نكب عن سبيل حقهم"[٢٢].

—٧—

وبعد، فأن يكون ابن المقفع هو الباعث، بكتاباته، للدولة الكسروية والناشر لقيمها في الحضارة العربية الإسلامية وهي في طور النشوء والترعرع، فهذا ما لم نعد في حاجة إلى

---

٢٢ – نفس المرجع، ص ١٨٩–٢٢٤.

تأكيده بعد أن حللنا في الصفحات الماضية مضمون أهم مؤلفاته وأكثرها تداولا. لقد كان الموضوع الذي انكب عليه ابن المقفع وحصر جهده فيه هو "الأدب". وبالتحديد **"الآداب السلطانية"**. وقد رأيناها تدور حول ثلاثة محاور: طاعة السلطان، أخلاق السلطان، ثم أخلاق الكاتب. أما القسم الرابع وهو "أدب النفس" فينحو نحو "الزهد المانوي" الذي يقع اللجوء إليه حين الفشل والانتكاسة وانقلاب الأحوال لمقاومة هموم الدنيا بالأمل في الآخرة، أو حين العجز عن المقاومة الإيجابية فيتخذ سبيلا للمقاومة السلبية. أما عند المقفع فالزهد المانوي يقدم كأخلاق وآداب يتزين بها الذي يتوق إلى صحبة السلطان، أو يلجأ إليها "صاحب السلطان" الذي تنتهي مهمته، بالطرد أو بالتقاعد، ويعود إلى بيته منفردا معزولا. لا جاه ولا كلمة. بعد أن كان صاحب جاه وصاحب كلمة.

كان ابن المقفع صديقا حميما لعبد الحميد الكاتب، تجمعهما المهنة والمحنة. هذا شيء معروف. وعلينا أن نضيف هنا أنهما كانا صاحبي مشروع واحد، مشروع **نقل القيم الكسروية** إلى الحضارة العربية الإسلامية، **قيم الطاعة والاستبداد**. ولا يعني، هذا بالضرورة، أنهما كانا يتصرفان بسوء نية، أو أنهما كانا "متآمرين" على مصير الدولة العربية الإسلامية - وإن كان هذا في حق ابن المقفع مما يمكن افتراضه- كل ما في الأمر، من وجهة نظرنا، هو أنهما بحكم وظيفتهما كانا في وضع يحملهما على الاهتمام بالبحث عن البديل -سواء بدافع داخلي فيهما أو بطلب من السلطان الذي كانا يعملان معه أو مع رجاله وحاشيته. وبطبيعة الحال كان لا بد أن يختلف "البديل" المطلوب لدى الرجلين لاختلاف الظروف العامة، وكذا الظروف الخاصة بكل منهما.

كان عبد الحميد (وسالم أيضا) كاتبا لملوك الدولة الأموية الأواخر وكان يرى الدولة، بل ويعيشها، وهي تنزلق بسرعة نحو السقوط. فكان طبيعيا أن يهتم بالأدبيات السياسية التي تتحدث عن الدولة وعوامل قوتها ومكامن ضعفها الخ. فوجد ذلك جاهزا في الموروث الفارسي الذي كان يزخر بالكتابات السياسية التي من هذا النوع فاستوحى -بل نقل منه- ما كانت الدولة الأموية المحتضرة في أمس الحاجة إليه وهو **طاعة الرعية**. وقد عبر عن ذلك في ذلك النوع من الكتابة الذي كان الفرس ينقلون بواسطته إلى عمالهم وموظفيهم ورعاياهم أوامرهم مؤطرة تأطيرا إيديولوجيا يستعمل **"الضغط البلاغي"** (الترسل) سلاحا للبرهان والإقناع كما بينا ذلك بتفصيل في الفصل السابق.

أما ابن المقفع فيبدو أنه لم يكن منشغلا بإنقاذ الدولة التي كان صديقه عبد الحميد الشخصية الفكرية الأولى فيها، بل كان يرى الدولة الجديدة قادمة، وكان على صلة بقادة الثورة التي أنشأتها. ومن هنا كان اهتمامه بالبديل: الدولة البديل للدولة العربية الأموية المنهارة، فانصرف مثلما فعل عبد الحميد إلى الأدبيات السياسية الفارسية، ولكن لا ليستوحي منها شروط الإنقاذ ووسائله بل ليقدمها كإيديولوجيا متكاملة للدولة العباسية الناشئة. وبما أن سلاح الترسل -رسائل الدعوة إلى ترك الفتنة ولزوم الطاعة- لم يكن له في الدولة الجديدة مثل

ذلك الدور الذي كان له في الدولة المنهارة فقد كان لا بد من ظهر سلاح آخر جديد تكون جدته وتأثيره وانتشاره في مستوى طموحات الدولة الجديدة المنتصرة، **سلاح الكِتَاب**. وسنرى لاحقا كيف انتقلت الحرب الإيديولوجية فعلا من سلاح الرسائل التي يبعثها الخليفة الأموي لتتلى في المساجد والساحات العمومية الخ، إلى سلاح الكتاب الذي ينشر على العموم. المهم الآن أن نلاحظ أن ابن المقفع كان أول من دشن استعمال هذا السلاح الجديد : الكِتاب. وبما أن كتبه تدور كلها حول "الآداب السلطانية" ومهمتها نشر القيم الكسروية الاستبدادية فقد لا نبعد عن الصواب إذا قلنا : **إن ابن المقفع** -ومن قبله عبد الحميد- **كان المشرِّع للدولة الكسروية في بلاد الإسلام، وهي الدولة التي ما زالت قائمة فيها إلى اليوم، باسم دين الإسلام في الغالب. وهذا موضوع سنعود لتفصيل القول فيه فيما بعد.**

يبقى بعد هذا أن نقول كلمة عن جوانب أخرى من شخصية هذا الرجل لم تتح لنا الفرصة للتعريف بها في الفقرات الماضية. لقد تحدثنا عن الطريقة التي سلكها ابن المقفع في الكتابة، أعني عن أسلوبه الذي اعتبر نموذجا في البلاغة. وقد تعمد هذا الأسلوب إلى درجة التكلف أحيانا علما منه أن البلاغة هي وسيلة الإقناع في الثقافة العربية، وأن دورها -في العصر الأموي خاصة- هو النيابة عن المنطق والجدل. ولعل هذا كان الشأن في الثقافة الفارسية أيضا مما سهل عليه المهمة ومكنه من إدخال نوع من البلاغة جديد في الخطاب العربي، هو ذلك الذي يقال إن ابن المقفع قد اختص به[٢٣].

على أن ما يهمنا إبرازه هنا أمران لا بد من أن نقول كلمة حولهما لتكتمل الصورة أو تقترب من الاكتمال: وضعه الاجتماعي الذي أهله ليكون صاحب مشروع : يشرع للدولة الجديدة من جهة، وسكوته عن مصادره ومراجعه من جهة أخرى.

١- عاش ابن المقفع في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، كاتبا ومترجما. ولم يكن من مطلق الناس، بل كان من رجال الدولة وبالتحديد كان عضوا في تلك الفئة من الخاصة التي أطلق عليها هو نفسه اسم "الصحابة" : صحابة السلطان، أي وزراؤه وكتابه وكبار رجال حاشيته. ونحن لا ندري هل كان هذا الاسم من وضعه أم أنه مجرد ترجمة لمصطلح من مصطلحات الآداب السلطانية الفارسية. وفي جميع الأحوال فهو مصطلح جديد على المصطلح السياسي الذي كان رائجا في العصر الأموي.

كان مصطلح "الصحابة" مقصورا على "صحابة الرسول"، أي الذي صحبوه مؤمنين بدعوته، ناصرين له عاملين على نشرها مجاهدين في سبيلها، فهم رجال الدعوة وبناة دولتها تحت قيادة النبي. أما الجيل الذي جاء بعدهم مباشرة ولم يصحبوا النبي فقد سموا

---

٢٣ - يقول طه حسين: "كان "ابن المقفع عندما يؤدي فكرة من الأفكار أو رأيا من الآراء يجهد نفسه وكأنه ينحت من صخر". (طه حسين. نفس المرجع المذكور قبل ص ٦٢)، وهذا راجع في نظرنا إلى أنه كان يجتهد ليس فقط في نقل الأفكار عن الفارسية بل في نقل بلاغة الأسلوب الفارسي أيضا. ويؤكد الباحثون المختصون في الإيرانيات أن الأدبيات السياسية الفارسية كانت تكتب بأسلوب بلاغي رفيع.

بـ"التابعين" كما سمي الجيل الذي تلاهم بـ"تابعي التابعين". وإذا نحن نظرنا إلى مصطلح "صحابة" في نصوص ابن المقفع من هذه الزاوية أمكن أن نستشف نوعا خفيا من المماثلة بين صحابة النبي وصحابة أبي جعفر المنصور. وبالتالي سيكون "الصحابة" هم أولئك الذي صحبوا أبا جعفر المنصور ورجال الدعوة العباسية في مرحلة الانتقال من الدعوة إلى الدولة. إن الدولة الجديدة كانت دولة ثورة اشترك فيها الفرس والعرب. وبما أن الدولة التي قامت الثورة ضدها كانت دولة الفاتحين العرب (لأرض فارس)، فإن الدولة الجديدة ستكون --أو يجب أن تكون- دولة "الفاتحين الفرس" لدولة العرب. ومن هنا سيكتسي "الفتح المضاد" صورة **فتح حضاري ثقافي**. وإذا كان هذا الفتح المضاد قد بدأ في الحقيقة منذ هشام بن عبد الملك، فإن نجاح الثورة التي كان الفرس يشكلون قوة رئيسية فيها سيترتب عنه أن نموذج الدولة الذي سـ"يفرض" نفسه بديلا للنموذج الأموي هو النموذج الفارسي/الساساني.

ولا يملك المرء وهو يقرأ ما سجل من سيرة ابن المقفع، الذي كان غنيا كريما يعيش عيشة الأرستقراطية الفارسية، إلا أن يرى فيه **صاحب مشروع حضاري قوامه إلباس الدولة العباسية الناشئة لباس الدولة الساسانية**. وهذا واضح من جميع كتبه، فهي تدور جميعها حول "السلطان" أي ما نسميه اليوم "الدولة"؛ علما بأن الدولة كما عرفها ابن المقفع، أي كما تتمثل في النموذج الساساني، كانت دولة فرد لا دولة "مدينة" أو مجتمع.

على أن مما يثير الانتباه حقا أن نصوص ابن المقفع تخلو تماما من أية عناصر إسلامية أو عربية. فلا ذكر لآية قرآنية ولا لحديث ولا لقولة صحابي أو لشيء عربي، في الجاهلية أو الإسلام...! وهذا **السكوت** المطبق والمتعمد عن المرجعيات العربية والإسلامية يوازيه ويعضده السكوت عن المرجعيات الفارسية! إنه لا يذكر لا أردشير ولا أنوشروان ولا بزرجمهر ولا يشير إلى أية مرجعية فارسية حتى ولو كانت من قبيل "قال حكيم فارسي...". وهذا سكوت غير بريء! **إن السكوت عن المرجعيات الفارسية لا يمكن أن يفسر إلا بكونه كان من أجل السكوت عن المرجعيات العربية والإسلامية**.

وهذا السكوت المضاعف قد أضفى على نصوص ابن المقفع طابع المطلق. فالمتكلم فيها ليس ابن المقفع ولا هذه الشخصية الفارسية أو تلك وإنما المتكلم فيها، كما يقول ابن المقفع نفسه، هو "**الأدب**" الذي "ليس حرف من حروف معجمه ولا اسم من أنواع أسمائه إلا وهو مروي متعلم، مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب. وذلك دليل -يقول ابن المقفع- على أن الناس لم يبتدعوا أصولها ولم يأتهم علمها **إلا من قبل العليم الحكيم**"[٢٤].

هكذا يتحول المؤلف المجهول إلى متعال، إلى "العليم الحكيم"، وتتحول "الآداب السلطانية" الفارسية إلى شريعة في الحكم والسياسة، ليبقى الدين (الشريعة الإسلامية) في ميدانه، يشرع للعبادات وبعض المعاملات. أما شؤون الحياة: "من الغزو والقفول والجمع

---

٢٤ - ابن المقفع. **الأدب الصغير**. ص ٢٢.

والقسم والاستعمال والعزل والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة ومحاربة العدو ومهادنته والأخذ للمسلمين والإعطاء عنهم ... فليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام". **وهذا الفصل بين شؤون الدين وشؤون الحياة قد اقتضته الإرادة الإلهية.** "وذلك أن الله جعل قوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم في خلتين : الدين والعقل. الدين شرع لأمور العبادة وبعض أمور المعاش وترك الباقي وهو كثير لا يحصى لـ"العقل". ولو أن الدين شرع للناس في كل شيء "لكانوا قد كلفوا غير وسعهم ... ولحارت عقولهم وألبابهم التي امتن الله بها عليهم ولكانت لغوا لا يحتاجون إليها في شيء".

لكن، أي "عقل" هذا الذي يقتسم التشريع مع الدين بل ويختص بالقسم الأكبر منه؟ إنه عقل "الإمام". ولكن الإمام عند ابن المقفع ليس كإمام الشيعة المختص بعلم النبوة، كلا. إن الإمام عند ابن المقفع هو "كسرى"، في ثوب "أبي جعفر المنصور"، المخاطب في "رسالة الصحابة"!

هل كان من الضروري أن يسلك ابن المقفع هذا المسلك لتمرير مشروعه؟

أعتقد أن السكوت عن المرجعية الفارسية كان ضروريا في زمنه. فقد كانت الدولة الجديدة في بداية أمرها. والبداية تحتاج إلى التمسك بالمطلق وتجنب كل ما من شأنه أن يفرق أو يثير الشك. ومرجعية "الدين والعقل" مقبولة وكافية في مثل هذه الحال.

هذا شيء طبيعي مفهوم. لكن الذي يثير العجب حقا هو التطور الذي حدث بعد ابن المقفع. ذلك أن "الأدب" الذي احتفظ بنفس المضمون الذي أعطاه إياه ابن المقفع قد صار يستمد مصداقيته لا من "العقل" ولا من "الدين" ولا من مؤلف مجهول، بل من "المؤلفين" الذين سكت عنهم ابن المقفع عمدا: من ملوك الفرس ووزرائهم -بأسمائهم- ومن حكمائهم. وأيضا من مرجعيات عربية وإسلامية. إن "الأدب" الذي ربط ابن المقفع مصدره ومنبعه بالمطلق. بـ"العليم الحكيم"، كما رأينا، قد تحول إلى بضاعة متعددة الجنسية متنوعة المصادر تعرض في "سوق" عالمية بل عولمية (نسبة إلى العولمة) أطلق عليها تلامذة ابن المقفع عبارة: **"سوق الأدب"**. وهي عبارة غنية بالدلالة كما سنرى.

ما الذي كان وراء هذا التحول؟

لعل في الفصول التالية ما يلقي أضواء كاشفة على هذه المسألة.

الفصل الثامن

سلم القيم .. في سوق الأدب

-١-

عندما توفي ابن المقفع كان قد مضى على الدولة العباسية نحو عشر سنوات. وكان على رأسها يومئذ أبو جعفر المنصور الذي تبنى **القيم الكسروية** في كل مجال. فنشأت الدولة الجديدة على هذه القيم وانطبع بها العصر العباسي الأول الذي يعرف في اصطلاح المؤرخين بعصر "النفوذ الفارسي": النفوذ على مستوى جهاز الموظفين الكبار من وزراء وكتاب ومن خلالهم على الحياة العامة، والنفوذ على المستوى الثقافي. وقد عبر عن نفسه من خلال ظاهرة "**الشعوبية**" المتعصبة للثقافة الفارسية الخ. ومع أنه كانت هناك ردود فعل كثيرة ضد هذا النفوذ، فإن أهمها كان على مستوى **التأليف**. وكما شرحنا ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب فعملية "**تدوين العلم وتبويبه**" قد عرفت انطلاقتها الرسمية الواسعة سنة ١٤٣ هـ. أي في نفس السنة التي توفي فيها ابن المقفع. ولم يكن الأمر مجرد مصادفة! فما سبق أن أسميناه "**الفتح المضاد**"[1]، وما رافقه من "**حرب الكتب**"[2]، كان من أهم الظواهر التي كانت

---

١ - انظر: **تكوين العقل العربي**.. الفصل السابع فقرة ٥-٨.

٢ -يقول هملتون جيب: "إن انتحال الدولة الإسلامية للتقاليد الملكية الفارسية والمنحى السياسي الفارسي استتبع صراعا بين المثل العليا الأخلاقية والاجتماعية، ودار أكثره في ما قد نسميه "معركة الكتب". وتسمى حركة بث الصبغة الفارسية باسم "الشعوبية" فقد كان أصحاب هذه الحركة هم **طبقة الكتاب** العاملين في الدواوين وكان نفوذهم قد ازداد زيادة بالغة في ظل الدولة العباسية لسببين: أولهما أن الخلفاء أكثروا في سرعة من استخدام الموظفين في دواوين الدولة، وثانيهما أن نفوذ الوزراء ورؤساء الدواوين كان يعظم ويتزايد. وقد عثر أولئك الكتاب منذ أواخر الدولة الأموية على النماذج التي يحتذونها في آدب البلاط الساساني. فأهمية الحركة الشعوبية إذن تكمن في أنها تمثل جهود طبقة الكتاب ليفرضوا (وهم يتحاشون الاصطدام جهرا بالنظام الديني) سيطرة تقاليد البلاط الفارسي ليس وحسب بل لكي يبعثوا البناء الاجتماعي الفارسي القديم بكل ما يحويه من مراتب طبقية متمايزة، ولكي يحلوا روح الثقافة الفارسية محل ما خلفته التقاليد العربية من مؤثرات في المجتمع المدني الجديد المتطور بسرعة في العراق. وسبيلهم إلى ذلك أن يترجموا للناس وينشروا بينهم كتبا فارسية الأصل تلقى بينهم ذيوعا ورواجا". هملتون جيب. **دراسات في حضارات الإسلام**. ترجمة إحسان عباس وآخرين. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٦٤. ص ١٥-١٦.

تجسـم **هجمة القيم الكسروية** وسعي حامليها إلى جعلها القيم المهيمنة على الدولة والمجتمع. ومـع مـرور الـزمن أخـذت ردود الفعـل المضـادة تتمـثل في **التجـنيد لـتدوين الموروث العربي والإسلامي** في اللغة والشعر وأخبار العرب. كما في الحديث والتفسـير والفقه. إضافة إلى ترجمة المـوروث اليونـاني الـتي سرعان ما قطعت هي الأخرى أشواطا هامة. وكانت نتيجة ذلك تعدد الـتيارات الـثقافية وتـنوع مجـالات نشـاطها. ومع هذا النشاط الثقافي الواسـع الذي كان يطبعه التـنافس ويحـركه قـانون الفعـل ورد الفعـل. أخـذت صـورة الـثقافة العـربية تـتغير في اتجاه **الاعـتراف بالـتعدد والـتعايش بين الثقافات. حتى إذا دخل القرن الثالث** أصبحت **الـساحة الـثقافية العـربية سـوقا لـلقيم** مـنها مـا هـو كسروي ومنها ما هو عربي إسـلامي ومنـها ما هو يوناني ومنها ما هو عرفاني صوفي وغير صوفي (شيعي) الخ.

وكانت النتيجة أن ظهرت، **موسوعات "ثقافية"** تعترف بالتعدد الثقافي —فيما عدا ما يتصـل بـالدين عقيـدة وشـريعة— فـسميت لذلـك بـ "**كتب الأدب**". وبما أن الأخلاق والقيم لا تخـلو مـنها أيـة ثقافـة، وبمـا أن القيـم الإنسانية واحدة في جميع الديانات تقريبا. فقد اتخذ صـنف مـن "كـتب الأدب" شـكل "**سـوق للقيم**" باعتبار أن مصطلح "الأدب" يجمع بين ما به "صـلاح اللسـان" مـن فصاحة وبلاغة الخ. وما به "صلاح النفس" من أخلاق حميدة تشيد بها جميـع الـثقافات. ويهمـنا هـنا أن نعـرض لـنماذج مـن هذه الكتب. كتب "سوق الأدب" التي كـانت ومـا زالـت حامـلة لـلقيم ومـروجة لهـا في الثقافة العربية. وسـنرى أن القيم التي كانت تحكم رؤية هذه الكتب للعالم هي ذات القيم التي تعرفنا عليها قبل. أعني **القيم الكسروية**.

-٢-

كان ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري النيسابوري ٢١٣-٢٧٦ هـ) من الأوائل —إن لم يكن الأول على الإطلاق— الذين دشنوا التأليف في هذا النوع من "كتب الأدب". كـان مـن كـبار علماء اللغة والأدب والفقه والتفسـير والحديث. مستقل الفكر متفتحا. ذا نـزوع نقـدي. عـاش بعـد ابـن المقفـع بأقل من مائة سـنة وعاصـر في شبابه نفوذ المعتزلة أيام المعتصـم والواثـق، وفي كهولـته نفـوذ أهـل السـنة أيام المتوكل والخلفاء من بعده إلى أواخر أيام المعـتمد (٢٥٦-٢٧٩ هـ). عـاش إذن في عصر ما يسـمى **بالانقلاب السني** على المعتزلة ونهاية الـنفوذ الفارسـي وبدايـة النفوذ التركي (٢٣٢-٣٢٤)، وأيضا عصر بداية الدول المستقلة: فبعد الأدارسـة بالمغرب ١٧٢ هـ والأمويين بالأندلس ظهرت الدولة الطولونية بمصر ٢٤٥-٢٩٢ هـ. والدولـة الصفارية بإيران ٢٤٥-٢٩٠ هـ. كما عاصر ثورة الزنج ٢٥٥- ٢٧٠ هـ. وأزمة الشيعة

إثر "غياب" الإمام الثاني عشر ٢٦٥ هـ. وإذن فقد عاش في عصر أخذت **المركزية الكسروية** التي شرع لها **ابن المقفع** تضعف وتتلاشى على صعيد النظام السياسي...

ومن الناحية الثقافية شهد هذا العصر ما يمكن وصفه **بالمرحلة الثانية من "عصر التدوين"**، مرحلة الجيل الثاني من التراجمة (قسطا ابن لوقا ٢٠٥-٣٠٠ هـ. ثابت بن قرة ٢١١-٢٧٩ هـ، اسحق بن حنين الذي توفي ٢٩٨ هـ). والجيل الثاني والثالث من المتكلمين (الجاحظ ١٥٩-٢٥٥ هـ. والعلاف ١٣٥-٢٣٥هـ. والنظام ١٦٠-٢٣١هـ)، والجيل الأول من كبار الفلاسفة (الكندي ١٨٥- ٢٥٢ هـ وتلامذته). ومن كبار أهل الحديث في زمانه البخاري (ت ٢٥٦ هـ) ومسلم (ت ٢٦١ هـ)، والنسائي (ت ٣٠٢ هـ) وابن ماجة (٢٧٥ هـ). ومن كبار المؤرخين البلاذري (ت ٢٧٩هـ)، واليعقوبي (٢٧٩ هـ). والطبري (٢٢٤-٣١٠ هـ). و من فحول الشعراء: البحتري (٢٨٥ هـ)، وابن الرومي (٢٨٣ هـ)، ومن كبار النقاد ابن السكيت (٢٤٤ هـ). ومن المتصوفة الأوائل: معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) ذو النون المصري (ت ٢٤٥هـ)، وأبو يزيد البسطامي (٢٦١ هـ) الخ، وأيضا : الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) رائد التأليف في "أخلاق الدين".

وإذن فلقد كانت الثقافة العربية الإسلامية في عصره قد غطت جميع حقول المعرفة المعروفة يومئذ، العقلية منها والنقلية. وقد شارك ابن قتيبة في معظمها خاصة النقلية منها، فألف في علوم القرآن (غريب القرآن، ومشكل القرآن، ومعاني القرآن، القراءات)، وفي علوم الحديث (غريب الحديث، مشكل الحديث، تأويل مختلف الحديث)، وفي الفقه (جامع الفقه، كتاب التفقيه، كتاب الأشربة)، وفي علم الكلام (الرد على القائل بخلق القرآن، الرد على المشبهة)، وفي اللغة والأدب والنقد (أدب الكاتب، عيون الشعر، معاني الشعر الكبير، طبقات الشعراء، تقويم اللسان الخ)، وفي النحو (جامع النحو الكبير، الصغير). وفي الرد على **الشعوبية** (كتاب فضل العرب على العجم، والتسوية بين العرب والعجم). وفي التاريخ والأخبار (كتاب المعارف، وينسب إليه كتاب الإمامة والسياسة)، الخ.

حقل معرفي واحد لم يكن قد اهتم به المؤلفون، هو حقل **"الأدب"** بمعنييه **"أدب اللسان"** و**"أدب النفس"**، وقد انفرد ابن قتيبة بالاهتمام به فألف فيه كتابه **"عيون الأخبار"**[٣] الذي كان وما يزال أشهر كتبه وأكثرها انتشارا وتأثيرا. فعلا، كان ابن المقفع سباقا إلى هذا الحقل كما رأينا قبل، ولكن ابن المقفع كان مترجما، ترجم أو لخص من **الموروث الفارسي**، فجاءت نصوصه تمثل ثقافة واحدة بعينها هي ثقافة البلاط الفارسي التي كانت قد فرضت هيمنتها على الساحة، وقد ساهم هو في ذلك مساهمة أساسية كما بينا. أما في زمن ابن قتيبة فقد كانت الحضارة العربية الإسلامية مسرحا لثقافات وتيارات فكرية

٣- أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة. **عيون الأخبار**. أربعة أجزاء في مجلدين. سلسلة تراثنا، وزارة الثقافة والإرشاد القومي. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٣.

ودينية عديدة، متنوعة ومختلفة فنظر ابن قتيبة إلى ابن المقفع كواحد فقط من المصادر في حقل "الأدب" (الأخلاق)، وتعامل معه بوصفه كذلك. وهكذا فإذا ذكَر فكرة لأردشير أو كسرى أنوشروان أو كليلة ودمنة نسبها إلى مصدرها وليس إلى ابن المقفع. ومع ذلك فحضور ابن المقفع في هذا الكتاب الأول في "عيون الأخبار"، أخبار الأدب والأخلاق، في الثقافة العربية الإسلامية، حضور أقوى مما يتصور، أقوى مما كان يتصور ابن قتيبة نفسه، كما سنبين بعد قليل.

لنتعرف أولا على مشروع ابن قتيبة كما شرحه هو نفسه. يقول في المقدمة إن هذا الكتاب كان في الأصل مشروع رسالة وجهها إلى "الكتاب"، **كتاب الدواوين**. بعدما لاحظ إغفالهم للتأدب بـ "أدب النفس" و"أدب اللسان"، ورأى "شغل السلطان عن إقامة **سوق الأدب** حتى عفا ودرس" فأصيبت سوقه بالبوار. غير أن ابن قتيبة خشي -كما يقول- أن يقتصر الكتّاب على ما في رسالته تلك ويتكاسلوا عما طالبهم به لإتمام تكوينهم والإحاطة بمستلزمات هذا الفن. فقام بتأليف هذا الكتاب الذي يؤسس لفن جديد، أو على الأقل يحيي "علما" كان قد درس وأهمل.

فما هي هوية هذا الفن؟ وإلى أي حقل من حقول المعرفة المعروفة في عصره ينتمي؟ ثم ما موقعه في نظر الدين وعلومه، وابن قتيبة عالم دين كما أشرنا، والدين حلال وحرام. فما حكم الدين فيما يعرضه الكتاب؟

أسئلة يجيب عنها ابن قتيبة بوضوح وثقة: قال: "فإن هذا الكتاب، وإن لم يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام [فهو] **دال على معالي الأمور، مرشد لطريق الأخلاق، زاجر عن الدناءة، ناه عن القبيح، باعث على صواب التدبير وحسن التقدير، ورفق السياسة وعمارة الأرض**". وبعبارة قصيرة إنه كتاب في فن أو علم، جديد، هو "**علم الأدب**" الذي يشمل الأخلاق والسياسة. والسؤال الذي لا بد أن يطرحه الفقيه — الساكن في جوف ابن قتيبة نفسه- هو التالي: ولماذا هذا الفن أو العلم في موضوع "الأخلاق". والعبادات كما بينها الدين كافية في هذا المجال؟ ويجيب صاحبنا بكل ثقة الفقيه في فقهه وعلمه وصواب موقفه، قال: "ليس الطريق إلى الله ولا كل الخير مجتمعا في تهجد الليل وسرد الصيام وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة، وأبواب الخير واسعة"! ومنها هذا الباب: باب الأدب أو الأخلاق. ليس هذا وحسب، بل إن هذا "الفن" خادم للدين نفسه، ذلك لأن "صلاح الدين بصلاح الزمان، وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان -بعد توفيق الله- بالإرشاد وحسن التبصير". وهذه هي مهمة هذا الفن.

على أن هذا الفن لا يُعنى بإرشاد السلطان وحسن تبصيره فحسب، بل هو يُعنى بحمل الجميع على السلوك الحسن، كل في ميدانه، وكما يقول ابن قتيبة: إن الأمر يتعلق بـ "عيون الأخبار: نظمتها لمغفل التأدب (من الكتاب والوزراء الخ) تبصرة، ولأهل العلم تذكرة، ولسائس الناس ومسوسهم مؤدبا، وللملوك مستراحا من كد الجد والتعب". وبما أن الكتاب

موجه للجميع فهو يشتمل على ضروب "الأدب" التي تلبي حاجة جميع الفئات. فـ "**كلمة الأدب**" هي من الجميع إلى الجميع: هي "لقاح عقول العلماء، ونتاج أفكار الحكماء، وزبدة المخض، وحِلية الأدب، وأثمار طول النظر من كلام البلغاء وفطر الشعراء وسير الملوك وآثار السلف".

لذلك فهي تخص "أدب النفس" كما تخص "أدب اللسان" بمعناه الواسع. و"عيون الأخبار" هي من أجلهما معا. ففي "**أدب النفس**" جمع المؤلف ما جمع في هذا الكتاب: "لتأخذ نفسك بأحسنها، وتقوّمها بثقاتها، وتخلصها من مساوئ الأخلاق كما تخلص الفضة من خبثها، وتروضها على الأخذ بما فيها من سنة حسنة، وسيرة قويمة، وأدب قويم وخلق عظيم". أما في "**أدب اللسان**" فقد جمع المؤلف -كما يقول- من "الكلمات" ما يصلح لأن "تصل بها كلامك إذا حاورت، وبلاغتك إذا كتبت، وتستنجح حاجتك إذا سألت، وتتلطف في القول إن شفعت، وتخرج من اللوم بأحسن العذر إذا اعتذرت -فإن الكلام مصايد القلوب والسحر الحلال- وتستعمل آدابها في صحبة سلطانك وتسديد ولايته ورفق سياسته وتدبير حروبه، وتعمر بها مجلسك إذا جدَدْت وأهزلت، وتوضح بأمثالها حجتك، وتَبُذّ باعتبارها خصمك، حتى يظهر الحق في أحسن صورة، وتبلغ الإرادة في أحسن مؤونة".

هكذا يحدد ابن قتيبة لأول مرة موضوعات "الأدب" بمعناه الواسع، وهو المعنى الذي طبقته كتب "الأدب" من بعده. هذه الموضوعات أصبحت تشمل مختلف ميادين الحياة: "**أدب النفس**" أو الأخلاق"، و"**أدب اللسان**" بمعنى الفصاحة والبلاغة، و"**أدب المعاملة**" وقضاء الحاجة، و"**أدب صحبة السلطان**" وهو موجه للكاتب والوزير الخ، و"**أدب المجالس**" في الجد والهزل "**وأدب المناظرات والجدل**". و"**أدب الوعظ**" الخ.

"فن الأدب"، إذن، **فن جامع**. هدفه تحقيق النجاح في **الحياة** لجميع الفئات و"الطبقات"، ولكن دون إهمال شأن **الآخرة**. يقول ابن قتيبة في هذا الصدد: "ولم أر صوابا أن يكون كتابي هذا وقفا على طالب الدنيا دون طالب الآخرة، ولا على خواص الناس دون عوامهم، ولا على ملوكهم دون سوقتهم. فوفيت كل فريق منه قسْمه ووفرت عليه سهمه، وأودعته طرفا من محاسن كلام الزهاد في الدنيا (...) وفي المواعظ والزهد والصبر والتقوى واليقين وأشباه ذلك". دون إغفال ذكر النوادر الطريفة المعجبة المضحكة قصد الترويح عن القارئ، لينتهي الكتاب إلى "باب المزاح والفكاهة وما روي عن الأشراف والأئمة فيهما".

هذا التنويع والرغبة في تلبية حاجة كل صنف من أصناف الناس من "**الأدب**" الذي يهمه أمره، يقتضي **الانفتاح** على كافة الموضوعات وعلى جميع الثقافات، وهو ما كان يسمح به بل يفرضه عصر ابن قتيبة. لقد نضجت في هذا العصر، كما ذكرنا، مختلف العلوم والفنون وتعددت التيارات والاتجاهات، وصارت حاجة الناس إلى صنوف متعددة من "الأدب"، وليس إلى صنف واحد. لقد تعددت التخصصات والأذواق فتعددت بتعددها القيم. و"**سوق الأدب**" هي في نهاية التحليل "**سوق للقيم**". لقد وعى ابن قتيبة هذه الحقيقة فاتجه هذا الاتجاه في

غير ما تردد ولا حرج. وهو الفقيه الذي يعرف أن "حاكي الكفر ليس بكافر" وأن "أسماء الأعضاء لا تؤثم". كما صرح بذلك هو نفسه.

لذلك يبادر بالهجوم على من قد يرى في هذا الانفتاح خروجا عن الدين أو السلوك القويم. وأحسن وسيلة للدفاع هي الهجوم. كما يعرف الناس قديما وحديثا. يقول: "فإذا مر بك أيها المتزمت حديث تستخفه أو لا تستحسنه أو تعجب منه أو تضحك له فاعرف المذهب فيه وما أردنا منه. واعلم أنك إن كنت مستغنيا عنه بتنسكك فإن غيرك ممن يترخص فيما تشددتَ فيه محتاجٌ إليه. وأن الكِتاب لم يعمل لك دون غيرك فَيُهَيَّأ على ظاهر محنتك. ولو وقع فيه توقي المتزمتين لذهب شطر بهائه وشطر مائه. ولأعرض عنه من أحببنا أن يقبل إليه معك. وإنما مَثَلُ هذا الكتاب مثلُ **المائدة** تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف شهوات الآكلين. فإذا مر بك حديث فيه إفصاح بذكر عورة أو فرج أو وصف فاحشة فلا يَحْمِلَنَّك الخشوع، أو التخاشع، على أن تُصعِّرَ خدك وتعرض بوجهك. **فإن أسماء الأعضاء لا تؤثم، وإنما المأثم في شتم الأعراض وقول الزور والكذب وأكل لحوم الناس بالغيب**". ثم يورد أحاديث وأقوالا للصحابة فيها ذكر للأعضاء التناسلية كدليل على أن "أسماء الأعضاء لا تؤثم"، مؤكدا أنه جرى في هذا الشأن "على عادة **السلف الصالح** في إرسال النفس على السجية والرغبة بها عن لِبْسة الرياء والتصنع". ثم يخاطب المتزمت قائلا: "ولا تستشعرْ أن القوم قارفوا وتنزهتَ، وثلموا أديانهم وتورعتَ". كما ينبه إلى ما قد يرد في ما ينقله من اللحن في الكلام وعدم مراعاة الإعراب، ويقول إن ذلك "إن مر بك في حديث من النوادر فلا يذهبن عليك أنا تعمدناه، وأردنا منك أن تتعمده. لأن الإعراب ربما سلب بعض الحديث حُسنه، وشاطر النادرة حلاوتها". ويعطي أمثلة.

ثم يشير إلى المرجعيات التي تعامل معها. وهي جميع المرجعيات دون تمييز. صادرا من مبدأ: العلم ضالة المؤمن. يقول: "ولم نزل نتلقط هذه الأحاديث في الحداثة والاكتهال عمن هو فوقنا في السن والمعرفة، وعن جلسائنا وإخواننا، ومن **كتب الأعاجم وسيرهم**[٤]. وبلاغات الكتاب في فصول من كتبهم، وعمن هو دوننا، غير مستنكفين أن نأخذ من الحديث سنا لحداثته، ولا عن الصغير قدرا لخساسته، ولا عن الأمَة الوكعاء لجهلها فضلا عن غيرها. فإن العلم ضالة المؤمن من حيث أخذه نفعه. ولن يزري الحق أن تسمعه من المشركين. ولا بالنصيحة أن تستنبط من الكاشحين"[٥]. ذلك لأن العلم المطلوب هنا هو علم الدنيا وهو مشاع للجميع. وهذا على العكس من "علم الدين والحلال والحرام، فإنما هو استبعاد وتقليد. ولا يجوز أن تأخذه إلا عمن تراه لك حجة ولا تقدح في صدرك منه الشكوك".

---

٤ – ربما يشير بذلك إلى كتب فارسية في نفس الموضوع حذا حذوها. فقد "ظهرت في القرن الأخير من الحكم الساساني عدة رسائل شعبية في الأخلاق، نظرية وعملية.. وكانت تتضمن قواعد الأخلاق والحكم المنسوبة غالبا إلى العظماء التاريخيين أو الخرافيين. ولدينا بعض رسائل من هذا النوع وهي بهلوية كتبت في عصر الساسانيين". كريستنسن. **إيران في عهد الساسانيين**. ص ٤٤

٥ – الكاشحون :الأعداء. يقال يطوي العداوة في كشحه: فيما بين السرة ووسط الظهر.

هـذا الانفـتاح عـلى جميـع المـرجعيات والثقافات في موضوع "**الحكمة**" التي هي ضالة المؤمـن يأخذهـا أنـى وجدهـا يعـززه انفـتاح على الأصـناف الأدبية. فهو يعلن **أنه لن يتعصب للمـتقدمين عـلى المحدثين، ولا للمحدثين على المتقدمين**. وقد شـهد عصره صراعا بين أنصار هـؤلاء وأنصـار أولـئك في مجـال النقد الأدبي. وهو من النقاد كما ذكرنا. قال: "وكذلك مذهبنا فـيما نخـتاره مـن كلام المتأخرين وأشعار المحدثين. إذا كان متخير اللفظ لطيف المعنى لم يُزْر بـه عندنا تأخرُ قائله، كما إذا كان بخلاف ذلك لم يرفعه تقدمه. **فكل قديم حديثٌ في عصره. وكـل شـرفٍ فأولــه خارجيــة**[٦]. ومن شأن عوام الناس رفع المعدوم. ووضع الموجود. ورفض المبذول. وحـب الممنوع. وتعظيم المتقدم وغفران زلته، وبخس المتأخر والتجني عليه. والعاقل منهم ينظر بعين العدل لا بعين الرضا ويزن الأمور بالقسطاس المستقيم".

نحـن هـنا، إذن، أمـام **ليبرالية** واسعة تقوم على الاعتراف بالاختلاف وعدم التعصب لأي مصـدر، لا عـلى مستوى صراع المذاهـب ولا عـلى مـستوى تـنازع الأجيال. ولا مستوى الانتصار للقديم على الجديد الخ. إن ابن قتيبة يؤمن بتعدد القيم وبنسبيتها. وهذا موقف يطرح عـلى الـباحث مهمـة صعبة. مهمة التأكد مما إذا كان هذا الرجل قد دشن قطيعة حقيقية مع ابـن المقفـع، أعـني مـع الموروث الفارسـي الذي بقي مهيمنا هيمنة مطلقة على "سوق الأدب"، سـوق القيـم الأخلاقية والسياسـية؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يبرر إدراج هذا الكتاب ضمن "الموروث الفارسـي" والحديث عن صاحبه داخل هذا الإطار؟

ويـزداد هـذا الـسؤال إلحاحـا إذا كلف القارئ نفسه مشقة إحصاء ما ورد في كتاب ابن قتيـبة من مواد تنتمي فعلا إلى الموروث الفارسي والتعرف على نـسبتها إلى المواد التي تنتمي إلى المـرجعيات الأخرى، خاصة منها العربية والإسلامية. إنه سـيجد أن ما ينسب فيه من الأقوال إلى المـوروث الفارسـي، بمـا في ذلـك مـا نقـل عـن ابـن المقفـع، لا يشـكل سـوى نـسبة ضـئيلة (أردشـير، مثلا، ذكر عشر مرات بينما ذكر الأحنف بن قيس أكثر من أربعين مرة وذكر النبي محمد (ص) أكثر من مائتي مرة)! هذا إضافة إلى أن ابن قتيبة فقيه سني، وسـلفي بشـهادة ابن تـيمية الـذي قـال عـنه إنـه "مـن المنتـسبين إلى أحمـد" ابن حنبل، والمنتصرين لمذاهب الـسنة المشهورة"[٧]. وإذن، فكيف يجوز نسبة كتاب فقيه من هذا النوع إلى الموروث الفارسي!؟

حقا إن الكتاب في جملته ذو مظهر عربي إسلامي، وإن القيم التي يعرضها ويحتج لها لا تـتعارض في شـيء مـع القيـم العـربية الإسلامية. ومع ذلك فإن **ما يحسم في أمر انتماء هذا الكـتاب** -وبالـتالي "سـوق القيم" التي يعرضـها- إلى هذا الموروث أو ذاك هو، في نظرنا، **بنية الكـتاب وليس مظهره**. ذلك أن **القيمة المركزية** -لا بل قمة الهرم في "سوق القيم" التي تشيد بـنية هـذا الكتاب- هي نفسها القيمة المركزية في الموروث الفارسـي، أعني "**السلطان**" وبالتالي

---

٦ - الخارجي: الذي يخرج ويشْرُف بنفسه من غير أن يكون له حسب قديم.

٧ - ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد. **مجموع فتاوى ابن تيمية**. مكتبة المعارف. الرباط. د-ت. ص ٣٩١-٣٩٢.

"**الطاعة**"! وهي قيمة يخلو منها كل من الموروث العربي والموروث الإسلامي، ليس بوصفها قيمة مركزية فحسب، بل يخلو منها حتى بوصفها قيمة مستقلة قائمة بذاتها. كما أشرنا إلى ذلك قبل (الفصل الخامس).

وهكذا. فإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن ابن قتيبة قد اقتصر دوره في الكتاب على الجمع والتبويب، وأنه عرض المادة في حياد تام وبدون أي تمهيد أو تدخل أو تعليق، وأنه سكت سكوتا مطبقا بعد المقدمة التي عرض فيها مشروعه والتي نقلنا أهم فقراتها، ثم نظرنا إلى القيم التي يكرسها الكتاب من خلال بنيته. أعني تقسيم المادة وتوزيعها وتقديم بعضها على بعض، فإننا سنجده **يرسخ، بصمت بليغ، بنية نظام القيم في الموروث الفارسي** كما تعرفنا عليه عند ابن المقفع. وهذا ما عنيناه قبل عندما قلنا إن ابن المقفع حاضر في الكتاب حضورا قويا، وذلك على مستوى بنية الكتاب ونظام القيم الذي يكرسه. على الرغم من أن حضوره -أعني ابن المقفع- على مستوى المادة هزيل جدا (ذُكر نحو عشرين مرة فقط).

ولكي يدرك القارئ ذلك بنفسه سنترك ابن قتيبة يعرض علينا الطريقة التي رتب عليها أبوب كتابه. يقول: إنه حين جمع مادة الكتاب عزل أربعة موضوعات فضل أن يجعل منها كتبا مستقلة،وقد فعل (وهي كتاب الشراب، كتاب المعارف، كتاب الشعر، كتاب تأويل الرؤيا. وهي مذكورة في قائمة مؤلفاته)، وما تبقى لديه من المواد التي جمعها، وهي غزيرة ومتنوعة، جعلها مادة لكتابه "عيون الأخبار". فصنفها إلى عشرة أصناف، وخص كل صنف بـ "كتاب" أي بباب. وقد راعى، كما يخبرنا بذلك هو نفسه، أن تكون الأبواب متقاربة أو متقابلة مثنى مثنى: كما يلي:

١- **كتاب السلطان**: "وفيه الأخبار عن محل السلطان واختلاف أحواله وعن سيرته وعما يحتاج صاحبه إلى استعماله من الآداب في صحبته وفي مخاطبته ومعاملته ومشاورته له. وما يجب على السلطان أن يأخذ به في اختيار عماله وقضاته وحجابه وكتابه. وعلى الحكام أن يمتثلوه في أحكامهم. وما جاء في ذلك من النوادر وأبيات الشعر المشاكلة لتلك الأخبار".

٢- **كتاب الحرب**: وهو مُشاكِل لكتاب السلطان، "وفيه الأخبار عن آداب الحروب ومكايدها ووصايا الجيوش وعن العُدد والسلاح، وما جاء في السفر والطيرة والفأل وما يؤمر به الغزاة والمسافرون. وأخبار الجبناء والشجعان وحيَل الحرب وغيرها. وشيء من أخبار الدولة (=العباسية) والطالبيين (=المعارضة الشيعية) وأخبار الأمصار. وما جاء في ذلك من النوادر وأبيات الشعر المشاكلة لتلك الأخبار".

٣- **كتاب السؤدد**: "وفيه الأخبار عن مخايل السؤدد في الحدَث (الطفل) وأسبابه في الكبير، وعن الهمة السامية والخِطار بالنفس لطلب المعالي. واختلاف الإرادات والأماني. والتواضع والكبر والعُجب والحياء والعقل والحلم والغضب والعز والهيبة والذل والمروءة واللباس والطيب والمجالسة والمحادثة والبناء والمزاح. وترك التصنع، والتوسط في الأشياء. وما يكره

من الغلو والتقصير. واليسار والفقر والتجارة والبيع والشراء والمداينة. والشريف من أفعال الأشراف والسادة. وما جاء في ذلك من النوادر وأبيات الشعر المشاكلة لتلك الأخبار".

٤- **كتاب الطبائع والأخلاق** وهو مقارب لكتاب السؤدد. و"فيه الأخبار عن تشابه الناس في الطبائع وذمهم. وعن مساوئ الأخلاق من الحسد والغيبة والسعاية والكذب والقحة. وسوء الخلق وسوء الجوار. والسباب والبخل. ونوادر الحمقى وطبائع الحيوان. من الناس والجن والأنعام والسباع والطير والحشرات وصغار الحيوان والنبات. وما جاء في ذلك من النوادر وأبيات الشعر المشاكلة لتلك الأخبار".

٥- **كتاب العلم والبيان**: وفيه الأخبار عن العلم والعلماء والمتعلمين وعن الكتب والحفظ والقرآن والأثر والتلطف في الجواب والكلام وحسن التعريض والخطب والمقامات. وما جاء في ذلك من النوادر وأبيات الشعر المشاكلة لتلك الأخبار".

٦- **كتاب الزهد**: وهو مقارب لكتاب العلم. "وفيه الأخبار عن صفات الزهاد. وكلامهم في الزهد والدعاء والبكاء والمناجاة. وذكر الدنيا والتجهد والموت والكبر والشيب والصبر واليقين والشكر والاجتهاد والقناعة والرضى. ومقامات الزهاد عند الخلفاء والملوك ومواعظهم وغير ذلك. وما جاء في ذلك من النوادر وأبيات الشعر المشاكلة لتلك الأخبار".

٧-**كتاب الإخوان** : "وفيه الحث على اتخاذ الإخوان واختيارهم. والأخبار عن المودة والمحبة وما يجب للصديق على صديقه. ومخالقة الناس وحسن محاورتهم والتلاقي والزيارة (...) وذكر شرار الإخوان وذكر القرابات" الخ.

٨- **كتاب الحوائج**: وهو مقارب لكتاب الإخوان."وفيه الأخبار عن استنجاح الحوائج بالكتمان والصبر والجد والهدية والرشوة ولطيف الكلام ومن يعتمد في الحاجة إلخ.

٩- **كتاب الطعام**: "وفيه الأخبار عن الأطعمة الطيبة والحلواء والسويق واللبن والتمر. والخبائث منها التي يأكلها فقراء الأعراب ونازلة الفقر وأدب الأكل. وذكر الجوع والصوم وأخبار الأكَلة (...) وأخبار البخلاء بالطعام. وسياسة الأبدان بما يصلحها من الغذاء والحمية وشرب الدواء ومضار الأطعمة ومنافعها ومصالحها ونتف من طب العرب والعجم" الخ.

١٠- **كتاب النساء**: "وهذا الكتاب مقارب لكتاب الطعام. والعرب تدعو الأكل والنكاح **الأطْيَبَيْن** فتقول: قد ذهب منه الأطيبان. تريدهما (=الأكل والنكاح). فضممته إليه وجعلتهما جزءا واحدا. وفيه الأخبار عن اختلاف النساء في أخلاقهن وخَلقهن وما يختار منهن للنكاح وما يكره. واختلاف الرجال في ذلك. والحسن والجمال والقبح والدَّمامة والسواد والعاهات والعجز والمشايخ والمهور وخطب النكاح ووصايا الأولياء عند الهداء (الزفاف). وسياسة النساء ومعاشرتهن والدخول بهن والجماع والولادات ومساويهن" الخ.

ذلك هو تصميم الكتاب كما عرضه المؤلف وقد طبقه. وغني عن البيان القول إنه حاول أن يلبي، من خلال هذا المخطط، حاجات جميع الفئات والطبقات. أو لنقل ما "يخص" كل

واحدة منها، أعني **قيمها** الخاصة بها. ذلك أن المادة التي يعرضها الكتاب متنوعة: منها ما هو من سجل الفضائل والرذائل. ومنها ما هو صفات طبيعية جسمية أو معنوية، محمودة أو مذمومة، ومنها ما يقدِّم نصيحة أو عبرة أو نادرة أو طرفة أو مجرد "معلومة". ولكنها في جميع الأحوال تحمل قيما معينة، ومن هذه الجهة فالكتاب -كما هو ظاهر- كتاب في "**الأدب**" بمعنى "**الأخلاق**".

على أن ما يهمنا إبرازه هنا ليس ما هو ظاهر في الكتاب بل ما يخفيه هذا "الظاهر" وهو **نظام القيم الذي يحكم ترتيب مواده، وفي نفس الوقت يعكسه هذا الترتيب**. ذلك أن الترتيب الذي اختاره المؤلف لأبواب كتابه يكرس نظاما للقيم معينا. في هذا النظام يأتي **السلطان** على قمة الهرم، تليه الحاشية والجند، يليهم من يسميهم ابن المقفع "أهل المروءة والفضل" وهم الكتاب والوزراء وكبار الموظفين، وجميع أولئك هم **خاصة الخاصة**. يليهم من هم من **الخاصة** كعلماء الدين والزهاد، ثم **بقية الناس**، وأخيرا **الطعام والنساء** أو "الأطيبان". ولا نحتاج إلى التأكيد على أن هذا الترتيب **ترتيب طبقي قيمي** : **السلطان هو القيمة العليا. والمرأة القيمة الدنيا**. وبينهما بقية الناس من خاصة الخاصة إلى الخاصة إلى السوقة والعامة. وهذا بعينه **هو النظام الاجتماعي الذي كرسته الدولة الساسانية منذ أردشير** وانتقل إلى الدولة العباسية مع الموروث الفارسي[٨]. وهو نفسه النظام الذي عرضه وأشاد به معاصر لابن قتيبة -مؤلف "كتاب أخلاق الملوك" المنسوب إلى الجاحظ (تارة باسم "كتاب التاج")- لا بوصفه نظاما فارسيا وحسب، بل أيضا بوصفه نظام القيم الذي كان قد تكرس في بلاط الدولة العباسية زمن ابن قتيبة.

لن يكون في إمكاننا تقديم عرض عن المضمون القيمي لجميع أبواب الكتاب، وكل ما يمكن أن يتسع له المجال هنا هو تقديم نموذجين أحدهما عن **السلطان** قمة الهرم، والثاني عن **المرأة** بوصفها المرتبة الدنيا في هذا الهرم. ومن خلال هذين النموذجين يمكن أن نتبين بوضوح الكيفية التي يكرس بها ابن قتيبة —ربما عن غير قصد- هذا **النظام الكسروي** الذي يتربع السلطان على قمته وترتمي المرأة في أسفل سافله.

يستهل ابن قتيبة "كتاب السلطان" بمرويات إسلامية، فعن النبي (ص) يروي حديث: "ستحرصون على **الإمارة** ثم تكون حسرة وندامة يوم القيامة. فنعمت المرضعة وبئست

---

٨ - "كان النظام الاجتماعي في فارس قبل الساسانيين يتألف من ثلاث طبقات: طبقة رجال الدين، وطبقة رجال الحرب، وطبقة الزراع. وفي عهد الساسانيين قسمت الطبقات تقسيما جديدا فصارت أربعا: فقد أصبح الكتاب (دبيران) الطبقة الثالثة، وكون الزراع والصناع (طبقة الشعب) طبقة رابعة. وقد قسمت كل طبقة إلى عدة أقسام .. وكان لكل طبقة رئيس... وكان أفراد الطبقة الأولى في الدولة الساسانية يحملون لقب ملك وهذا سوغ أن يكون لقب ملك إيران "ملك الملوك" (شاهنشاه). وتشتمل هذه الطبقة أولا على الأمراء التابعين الذي يحكمون في أطراف الدولة وحكام الإمارات التي كانت خاضعة لحماية إيران، والذي ضمن لهم ملك إيران نظير خضوعهم، الإمارة لهم ولذريهم من بعدهم، مع التزام وضع قواتهم الحربية تحت تصرفه. وكان منهم أمراء الحيرة. انظر كريستنسن. **إيران في عهد الساسانيين**. ص ٨٥- ٨٧.

الفاطمة". وواضح أن موضوع هذا الحديث هو: الترهيب من طلب الإمارة. وفي مقابله يروي حديثا آخر جاء فيه "نعم الشيء الإمارة لمن أخذها بحقها وحلها". يتلو ذلك حديث مشهور يروى عن أبي بكرة جاء فيه: "لما مات كسرى قيل للنبي (ص) ذلك، فقال: "من استخلفوا؟ فقالوا: ابنته بوران. قال: "لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة". يليه قول لابن عباس علق فيه على تولية أهل المدينة، زمن الحرّة[9] أميرين، أحدهما على قريش والآخر على الأنصار، قال: "أميران؟ هلك والله القوم". يأتي بعد ذلك قول للحسن البصري ورد فيه: "أربعة من الإسلام إلى السلطان: الحكم والفيء والجمعة والجهاد". وآخر عن كعب ورد فيه: "مثل الإسلام والسلطان والناس مثل الفسطاط والعمود والأطناب والأوتاد: فالفسطاط: الإسلام. والعمود: السلطان. والأطناب والأوتاد: الناس. لا يصلح بعضه إلا ببعض". ثم أقوال لابن المقفع حول الملك. ثم حديث يقول: "إن لله حراسا، فحراسه في السماء الملائكة وحراسه في الأرض الذين يأخذون الديوان"! ثم مرويات من كتب الهند مثل: "خير السلطان من أشبه النسر حوله الجيف، لا من أشبه الجيف حولها النسور". ويقارن هذا "المعنى اللطيف" بقولة مشهورة تقول: "سلطان تخافه الرعية خير للرعية من سلطان يخافها". ثم يعود إلى الموروث الإسلامي فيروي عن ابن مسعود: "إذا كان الإمام عادلا فله الأجر وعليك الشكر. وإذا كان جائرا فعليه الوزر وعليك الصبر". وعن عمر بن الخطاب: "ثلاث من الفواقر: جار مقامة إن رأى حسنة سترها، وإن رأى سيئة أذاعها، وامرأة إن دخلت عليها لسنتك، وإن غبت عنها لم تأمنها، وسلطان إن أحسنت لم يحمدك، وإن أسأت قتلك"[10].

وتتوالى المرويات في موضوع "السلطان" متتابعة في غير ما تحيز ظاهر لطرف من أطراف الصراع في عصره، الشيعة، أهل السنة، المعتزلة... غير أن المتابعة الدقيقة للمرويات في "كتاب السلطان" في "عيون الأخبار" تكشف عن انحياز شديد لـ "أهل السنة"، على مستوى المرجعية، وهذا شيء مفهوم، علاوة على رد الاعتبار لمعاوية والدولة الأموية[11]، والإكثار من الاستشهاد بما ينسب لرجالها وملوكها والسكوت سكوتا مطبقا أو يكاد عن العباسيين.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالأحاديث والمرويات التي ذكرها تعبر في مجموعها عن نظرية أهل السنة في الحكم. ومعلوم أن هذه النظرية تقوم على مضمون ما ذكر ابن قتيبة من أحاديث ومرويات أخرى: ضرورة نصب الإمام. لا يجوز نصب أكثر من إمام في زمن واحد. لا تجوز ولاية المرأة. اختصاصات الإمام. السلطان ضروري للدين كالعماد للخيمة (الفسطاط). الملوك حراس الله في الأرض. الملائكة يحرسون الأمراء. ذم السلطان الضعيف الذي

---

٩ - زمن الحرة: الزمن الذي انتهك فيه عسكر يزيد بن معاوية المدينة لقتال أهلها. وكان ذلك سنة ٦٣ هـ.

١٠ - ابن قتيبة. **عيون الأخبار**. نفس المعطيات المذكورة قبل ص١-٣.

١١ - شرحنا في كتابنا: **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، كيف عمل أصحاب ابن حنبل على إعادة الاعتبار لمعاوية والأمويين عامة، وكيف أنهم كانوا من مؤيدي "الحزب الأموي" أيام المحنة، وابن قتيبة منهم.

لا يوفر الأمن للبلاد ومدح القوي. تبرير السلطان الظالم : السلطان مضاره قليلة بالنسبة إلى منافعه. شرعية الخلافة بالرضا والاختيار وليس بالوصية والقرابة الخ. ومعلوم أن نظرية أهل السنة في الخلافة قد شيدت لتبرير أحداث مضت. ومن خلالها تبرير الحاضر (أو رفضه) وقد داخلتها عناصر كسروية مع مرور الأيام.

وتتوالى المرويات في "عيون الأخبار" على هذا النمط عن السلطان على العموم. وعن العمال والولاة والقضاة الخ. وإذا كان المؤلف يعرض أحيانا وجهي العملة الواحدة. ما للسلطان وما عليه، دونما تحيز ظاهر، فإن قليلا من التدقيق في بنية الكتاب وترتيب أبوابه (أو كتبه) يكشف عن حقيقة أن "**سوق الأدب**" التي يعرضها هذا الكتاب هي **سوق للقيم يحتل فيها السلطان منزلة القيمة المركزية** التي تتحلق حولها طبقات الدولة وفئات المجتمع في تراتب قيمي توضع المرأة في آخره، بوصفها أبخس القيم.

يبدأ "كتاب النساء" مثله مثل كتاب السلطان بحديث جاء فيه: "تنكح المرأة لدينها وحسبها وحسنها، فعليك بذات الدين تَرِبَتْ يداك"[١٢]. وعن عروة بن الزبير: "ما رفع أحد نفسه بعد الإيمان بالله بمثل منكح صدق، ولا وضع نفسه بعد الكفر بالله بمثل منكح سوء". ثم قال: لعن الله فلانة، ألْفَتْ بني فلان بيضا طوالا فقلبتهم سودا قصارا"! وعن الأصمعي: "بنات العم أصبر والغرائب أنجب، وما ضرب رؤوس الأبطال كابن أعجمية". وعن خالد بن صفوان أنه قال: " من تزوج امرأة فليتزوجها عزيزة في قومها ذليلة في نفسها، أدّبها الغنى وأذلها الفقر، حَصانًا من جارها ماجنة على زوجها".

يلي ذلك أمور أخرى متنوعة عن النساء ومن مرجعيات مختلفة عربية وأجنبية وإن كانت المرجعيات العربية هنا أكثر كثيرا. من ذلك: ذكر بعض الأعراب امرأة. قال: خلوت بها والقمر يُرينبيها فلما غاب أرتْنيه". وعن علي بن أبي طالب: " لا تحسن المرأة حتى تروي الرضيع وتدفئ الضجيع". ثم يذكر أن بعض الأشياخ أخبره: "أن رجلا وامرأته اختصما إلى أمير من أمراء العراق، وكانت حسنة المنتقب قبيحة المسفر، وكان لها لسان. فكأن العامل مال معها، فقال: يعمد أحدكم إلى المرأة الكريمة فيتزوجها ثم يسيء إليها. فأهوى الزوج فألقى النقاب عن وجهها فقال العامل: عليكِ اللعنة، كلامُ مظلوم ووجهُ ظالم"! وأيضا: "كان يقال: البكر كالذرة تطحنها وتعجنها وتخبزها. والثيِّت عُجالة راكب. تمْر وسويق". وينقل عن ابن المقفع : "المرأة غِلّ فانظر ماذا تضع في عنقك". يلي ذلك الكلام على "الأكفاء من الرجال". و"الحض على النكاح وذم التبتل". و"باب الحسن والجمال". و"باب القبح والدمامة" والخلقة الطبيعية من طول وقصر. والكلام عن اللحى والعيون والأنوف والبخر والختن والبرص والجذام والمهور وأوقات عقد النكاح وخطب النكاح ووصايا الأولياء للنساء عند الهداء (الزفاف).

---

١٢ – ترب: أفقر حتى لصق بالتراب. عبارة جارية مثل قولهم في المشرق: "اخرب بيتك". وفي المغرب "الله يفلسك".

وسياسة النساء ومعاشرتهن. ومعظم جوانب الحياة الجنسية. إلى الزنا والقيادة. ثم الأولاد والطلاق. ثم حديث العشاق وأبيات في الغزل...

لقد ذكرنا موضوعات "كتاب النساء" لنجعل القارئ ينتبه معنا إلى نوع الرؤية التي يقدمها لنا كتاب "عيون الأخبار" عن المرأة . الرؤية التي تنظر للمرأة بوصفها **بضاعة** أو "موضوعا"، وليس بوصفها ذاتا. وإذا كان من الممكن التماس العذر لابن قتيبة من كون هذه النظرة للمرأة هي التي كانت سائدة في عصره، فإن المرء لا يملك إلا أن يعجب لإغفال هذا الفقيه السني الكبير لأحاديث وأخبار تتحدث عن الوجه الآخر للمرأة، وهو وجه كان مرئيا ومنوها به في عصره وفي العصور السابقة له أقصد: المرأة الأم، والمرأة المقاتلة. والمرأة الشاعرة. والمرأة المالكة. والمرأة الزاهدة، والمرأة المغنية الخ. ولا يمكن تبرير ذلك بانعدام المواد "الأدبية" في هذه الموضوعات، فابن قتيبة يعرف بالتأكيد حديث "الجنة تحت أقدام الأمهات". وحديث "النساء شقائق الرجال"، وأحاديث أخرى من هذا النوع كثيرة. كما يعرف حكايات وأخبارا عن زرقاء اليمامة وسجاح التميمية وقصائد الخنساء وزهديات ربيعة العدوية وغيرهن ممن نعرف ولا نعرف، وهو بهن أعرف!

فلماذا الاقتصار إذن على المرأة/البضاعة؟

لن نخوض طويلا في التخمين والافتراض. سننظر إلى الأمر داخل المجال الذي نتحرك فيه . مجال القيم والتأليف في "الأدب". غني عن البيان القول إن **تأليف كتاب في القيم يستند ولابد إلى نظام للقيم معين**. بصورة شعورية أو لاشعورية. وقد سبق أن أشرنا إلى أن ابن قتيبة بنى كتابه على نظام القيم السائد في الموروث الفارسي، وهو نفسه النظام الذي كان سائدا في عصره، فجعل بنية الكتاب تحاكي بنية المجتمع : السلطان في القمة ثم تتدرج المنازل في النزول إلى آخر منزلة: منزلة المأكول (الطعام). وبما أنه بنى ترتيب أقسام كتابه على المشاكلة والقرب والتشابه، كما سبق أن شرحنا. فجعل كتاب الحرب تاليا لكتاب السلطان لأنه "مشاكل" له وهكذا... فقد كان "طبيعيا" أن يبحث للكتاب الأخير "كتاب الطعام" عن مقارب له ومشاكل، فوجد النساء! وهذا يبرره كون النساء والطعام بينهما أكثر من علاقة: يجمعهما اختصاصهما بـ "البقاء" في البيت من جهة واختصاص النساء بمهنة إعداد الطعام من جهة ثانية، ثم يجمعهما كونهما "الأطيبين" اللذين يرويان شهوتي **البطن والفرج**. وهما زوجان قلما يفترقان في الخطاب العربي. لقد رأى المؤلف هذه الوظيفة الأخيرة وحدها، لأنها وحدها تدخل في نظام القيم الكسروي الذي كان يحتويه. لم يكن قادرا على رؤية المرأة "ربة البيت" وأم البنين والبنات. و"النساء شقائق الرجال" الخ. لأن ذلك لا يدخل في ذلك النظام.

المرأة في نظام القيم السلطاني هي إما من جملة "أسرار السلطان" فهي حريم حرام لا يرى وحرام الكلام فيه أو عنه أو إليه، وإما مفشية للأسرار أو متآمرة يجب الاحتراز منها. وإما بضاعة تسد مسد الأكل لشهوة أخرى ... فقد سبق أن ذكر صاحبنا قولة لابن المقفع جاء فيها: "المرأة غل (قيد)، فانظر ماذا تضع في عنقك". وكنا رأينا ابن المقفع في كليلة ودمنة

يقول "وقد قالت العلماء : إن أمورا ثلاثة لا يجترئ عليهن إلا أهوج، ولا يسلم منهن إلا القليل: وهي صحبة السلطان، وائتمان النساء على الأسرار، وشرب السم للتجربة"[١٣]. ونقرأ في مواعظ أذرباذ لابنه : "لا تستعمل الثقة بالنساء ولا تفش إليهن سرا"[١٤]. ونقرأ لابن المقفع: "اعلم أن من أوقع الأمور في الدين وأنهكها للجسد وأتلفها للمال وأضرها بالعقل وأزراها للمروءة وأسرعها في ذهاب الجلالة والوقار، الغرام بالنساء. وإنما النساء أشباه، وما يرى في العيون من فضل مجهولاتهن على معروفاتهن باطل وخدعة (...) **بل النساء أشبه بالنساء من الطعام بالطعام. وما في رحال الناس من الأطعمة أشد تفاضلا وتفاوتا مما في رحالهم من النساء** (...) ومن لم يحم نفسه ويظْلِفْها ويجلُها (=يكفها ويمنعها) عن الطعام والشراب في بعض ساعات شهوته وقدرته كان أيسر ما يصيبه من وبال أمره انقطاع تلك اللذات عنه"[١٥]. ولا ننس أن ابن المقفع يترجم من الفارسية في هذا الكتاب (الأدب الكبير).

وإذن فاقتران النساء بالطعام في ذهن ابن قتيبة مظهر من مظاهر حضور الموروث الفارسي في نظرته للحياة: "**النساء أشبه بالنساء من الطعام بالطعام**"، **الناس في سفر وزادهم الطعام والنساء**. إنها **القيم الكسروية** التي تتأسس على النظرة الطبقية للمجتمع، كما بينا قبل، النظرة التي تقوم على التمييز بين الخاصة والعامة! والمرأة ليست من الخاصة. ولا من علية العامة، بل مكانها مع "المُهَّان". ومهنتها أسفل المهن : إعداد الطعام.

-٣-

ثمة قولة مشهورة صارت تجري على الألسن مجرى الأمثال، أو على الأقل ازدادت شهرة وانتشارا، بعد أن نطق بها الصاحب بن عباد، وذلك حينما وصله كتاب "**العقد الفريد**" لابن عبد ربه الأندلسي، الكتاب الذي طارت شهرته إلى المشرق واشتاق "الصاحب" إلى مطالعته وهو الشغوف بالكتب. فلما حصل عليه تصفحه فرماه جانبا وقال: "**هذه بضاعتنا ردت إلينا**"[١٦]. والغالب أن الصاحب بن عباد كان يقصد أن ابن عبد ربه لم يأت بجديد في كتابه وإنما نقل من كتب المشارقة، وفي مقدمتها كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة، دون أن يضيف شيئا يستحق الذكر عن "أدب" أهل المغرب وهو ما كان الصاحب متشوقا إلى الاطلاع عليه. وإذا كان صحيحا أن ابن عبد ربه قد نقل معظم مادته من "عيون الأخبار"، ومن مؤلفات أخرى بعضها وصلنا وبعضها لم يصل، فإنه استنسخ أيضا النموذج الذي شيده ابن قتيبة بما يحمله من قيم كسروية، فصار مروجا لهذه القيم -بقصد أو بغير قصد- تماما كابن

١٣ - **كليلة ودمنة**. نفس المعطيات المذكورة آنفا. ص ١٨٠.

١٤ - مسكويه. **الحكمة الخالدة** . تحقيق عبد الرحمان بدوي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٥٢. ص ٢٦.

١٥ - ابن المقفع. **الأدب الكبير**. ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. ص ١٦٦.

١٦ - ذكر ياقوت في معجم الأدباء: "بلغني أن الصاحب بن عباد سمع بكتاب العقد فحرص حتى حصل عنده. فلما تأمله قال: هذه بضاعتنا ردت إلينا. ظننت أن هذا الكتاب يشتمل على شيء من أخبار بلادهم وإنما هو مشتمل على أخبار بلادنا"

قتيبة، من خلال بنية كتابه. ولعل سمعة ابن قتيبة في الأندلس قد بررت، بصورة ما، هذا النوع من التقليد. لقد كانت لهذا الأخير شهرة واسعة في الأندلس في ذلك الوقت، وذلك إلى درجة "أن أهل المغرب (الأندلس) يعظمونه ويقولون : من استجاز الوقيعة في ابن قتيبة يتهم بالزندقة. ويقولون: كل بيت ليس فيه شيء من تصنيفه فلا خير فيه"[١٧].

ولد ابن عبد ربه (أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد) سنة ٢٤٦ هـ، وكان جده سالم مولى لهشام بن عبد الرحمن الداخل –مؤسس الدولة الأموية في الأندلس– نشأ في قرطبة مسقط رأسه وعاصر أربعة من أمراء الأمويين في الأندلس، وقد كان على صلة بهم، ومات سنة ٣٢٨ هـ، زمن خلافة عبد الرحمن الناصر (٣٠٠–٣٥٠ هـ)، عن عمر يناهز ٨٢ سنة. لا يعرف له كتاب آخر غير "العقد الفريد" وديوان شعر مفقود. وقد نسب إليه صاحب "كشف الظنون" كتابا بعنوان "اللباب في معرفة العلم والآداب" وهو في حكم المفقود.

كان عمُر ابن عبد ربه ثلاثين سنة عندما توفي ابن قتيبة، ولذلك يمكن القول إنه عاصر من عاصرهم هذا الأخير، مع هذا الفارق وهو أن النهضة الثقافية بالأندلس كانت ما تزال في بدء شبابها ولم تعرف انطلاقتها الكبرى إلا بعد وفاته زمن المستنصر بالله الذي كان بحق "مأمون" الدولة الأموية في الأندلس.

يحدثنا ابن عبد ربه عن كتابه[١٨] فيقول: "وقد ألفت هذا الكتاب، وتخيرت جواهره من متخير جواهر الآداب ومحصول جواهر البيان، فكان جوهر الجواهر ولباب اللباب". ويؤكد دوره كمجرد "متخير" فيقول: "وإن ما لي فيه هو تأليف الاختيار وحسن الاختصار وفرش لدرر كل كتاب (=باب) وما سواه فمأخوذ من أفواه العلماء ومأثور عن الحكماء والأدباء". ثم يحدثنا عن طريقته في ترتيب مادة كتابه فيقول: "تطلبت نظائر الكلام وأشكال المعاني وجواهر الحكم وضروب الأدب ونوادر الأمثال (...) ثم قرنت كل جنس منها إلى جنسه فجعلته بابا على حدته، ليستدل الطالب للخبر على موضعه من الكتاب ونظيره من كل باب".

ويقول، وكأنه يشير إلى كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة: "وقد نظرت في بعض الكتب الموضوعة فوجدتها غير متفرقة في فنون الأخبار ولا جامعة لجمل الآثار، فجعلت هذا الكتاب كافيا جامعا لأكثر المعاني التي تجري على أفواه العامة والخاصة وتدور على ألسنة الملوك والسوقة".

المؤلف صريح في أن كتابه ينتمي إلى هذا الصنف من الموسوعات الثقافية التي تسمى "كتب الأدب" والتي تشتمل على "**أدب النفس**" "**وأدب اللسان**". وهو صريح أيضا في أنه يهتم بأدب اللسان أكثر من اهتمامه بأدب النفس. وهكذا فعلى العكس من إبراز ابن قتيبة في مقدمة كتابه للجانب الأخلاقي في "الآداب" التي يعرضها في كتابه، غير متردد في الدخول في سجال مع "المتزمت" الذي قد يعترض على انفتاحه على مختلف الموضوعات والمرجعيات، يبرز ابن عبد ربه

---

١٧ – ابن تيمية **تفسير سورة الإخلاص** ص ٣٩١-٣٩٢.

١٨ – أحمد بن محمد الأندلسي بن عبد ربه. **العقد الفريد** تحقيق محمد سعيد العريان المكتبة التجارية الكبرى القاهرة د.ت ط ١٩٤٠ . ١ اجزاء في ٤ مجلدات بعد ان وصف "الفريد" أضيف إلى الكتاب فيما بعد.

كيف أنه قصد "من جملة الأخبار وفنون الآثار إلى أشرفها جوهرا وأظهرها رونقا وألطفها مغنى وأجزلها لفظا وأحسنها ديباجة وأكثرها طلاوة وحلاوة". ومن هنا استعمال أسماء وأوصاف الجواهر الكريمة، التي تتزين بها النساء، عناوين لأقسام الكتاب. **المهم هو المظهر الخارجي**.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فابن عبد ربه صريح في تعيين ما له وما ليس له في الكتاب: له: الاختيار، الاختصار، الفرش، التنظيم، مع نماذج من شعره. والباقي منقول. لقد اختار ابن عبد ربه مادة كتابه من مصادر مختلفة كما فعل ابن قتيبة. ولكن مع حضور أقوى للشخصيات الأموية. وهذا مفهوم، فهو قد عاش في كنف الدولة الأموية في الأندلس كما ذكرنا. أما الاختصار فيقصد به حذف الأسانيد من المرويات. أما حجم الكتاب فهو بالعكس ضعف حجم كتاب ابن قتيبة. على أن ما يتميز به "العقد الفريد" عن نموذجه "عيون الأخبار" هو "**الفرش**": لقد اختار ابن عبد ربه أن يمهد لكل "كتاب" من مؤلفه بكلام من عنده، يذكر فيه بموضوع القسم السابق بإيجاز، ويعرض موضوع القسم الجديد بشيء من التفصيل. أما المادة فقد رتبها حسب موضوعها، كما فعل ابن قتيبة، ولكنه آثر أن يسمي كل صنف منها باسم **جوهرة** من الجواهر كي ينتظم منها هذا "**العقد الفريد**".

لقد نظر ابن عبد ربه إلى القيم نظرة جمالية، إن صح القول. **فالقيم "جواهر" والنظام الذي يجمعها "عقد"**. ولا شك أنه أخذ هذه الصورة عن ابن المقفع الذي روج للفكرة القائلة إن الكلام في القيم لا مجال فيه للإبداع والابتكار، إذ لم يترك الأولون لمن يأتي بعدهم ما يضيفونه. فما على المؤلف في الأخلاق، إذن، إلا أن يختار مما تركه الأولون ويعرض ذلك عرضا يناسب عصره. يقول في مقدمة كتابه "الأدب الصغير": "فإذا خرج الناس من أن يكون لهم عمل (أصيل مبتكر) وأن يقولوا قولا بديعا، فليعلم الواصفون المخبرون أن أحدهم وإن أحسن وأبلغ، ليس زائدا على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجانا، فنظمه قلائد وسموطا وأكاليل، ووضع كل فص موضعه، وجمع إلى كل لون شبهه، مما يزيده بذلك حسنا، فسمي بذلك صائغا رقيقا"[١٩].

هاهو ابن المقفع يثبت حضوره حتى فيما أراد ابن عبد ربه أن يميز به كتابه: فكرة "**العقد**". وليست المسألة **هنا** مجرد شكل أو مظهر، بل إن وراء الشكل، شكل العقد، تناقضا لا بد من إبرازه، خصوصا ونحن نتحرك في مجال القيم. **فلا يجوز غض النظر عن القيم المنطقية تحت تأثير قيمة جمالية موهومة** يراد ابتزازها من خلال فكرة "العقد".

لنفحص إذن بنية الكتاب. يقول ابن عبد ربه عن مؤلَّفه: "جزأته على خمسة وعشرين كتابا (...) قد انفرد كل كتاب منها باسم جوهرة من جواهر العقد". والجواهر (وبالتالي أقسام الكتاب) مرتبة حسب قيمتها، من اللؤلؤة فما دونها. وبما أن "العقد" (في العنق) تُنظم

---

١٩ - ابن المقفع. **الأدب الصغير** ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. ص٣٣.

جواهـرد على أساس تكافؤ المتقابلات. فقد جعل الجواهر مثنى مثنى. كل منها تقابل أختها. اللؤلؤة على يمين العنق تقابلها اللؤلؤة على يساره وهكذا في باقي الجواهر. ما عدا الجوهرة الوسطى التي تتوسط العقد. ومكانها أسفل العنق قريبا من موقع القلب. وهكذا جاء العقد على الصورة التالية :

١- اللؤلؤة في السلطان //.......................... ٢٥ - اللؤلؤة الثانية في النتف والهدايا والفكاهات.
٢- الفريدة في الحروب //.......................... ٢٤- الفريدة الثانية في الطعام والشراب.
٣- الزبرجدة في الأجواد والأصفاد//.................. ٢٣- الزبرجدة الثانية في طبائع الناس والحيوان.
٤- الجمانة في الوفود //.......................... ٢٢- الجمانة الثانية في المتنبئين والممرورين
٥- المرجانة في مخاطبة الملوك//.................٢١- المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن.
٦- الياقوتة في العلم والأدب//....................٢٠- الياقوتة الثانية في علم الألحان
٧- الجوهرة في الأمثال //........................١٩- الجوهرة الثانية في أعاريض الشعر القوافي.
٨- الزمردة في المواعظ والزهد//..................١٨- الزمردة الثانية في فضائل الشعر ومقاطعه
٩- الدرة في التعازي والمراثي //..................١٧- الدرة الثانية في أيام العرب ووقائعهم.
١٠- اليتيمة في النسب وفضائل العرب //...........١٦- اليتيمة الثانية في أخبار زياد والحجاج ...
١١- العسجدة في كلام الأعراب //..................١٥- العسجدة الثانية في الخلفاء وتاريخهم.
١٢ - المجنبة في الأجوبة //......................١٤- المجنبة الثانية في التوقيعات... والكتبة...

١٣- الواسطة في الخطب

لا شك أن القارئ قد لاحظ معنا **هذا التناقض الصارخ بين المنطق والجمال في هذا "العقد"**: **فمنطق** تسلسل الموضوعات يقتضي أن نقرأ "العقد" من أعلى إلى أسفل على اليمين. ثم من أسفل إلى أعلى على اليسار (حسب الترقيم). أما الجمال. جمال العقد. فيقتضي النظر إليه نظرة أفقية. اللؤلؤة مع اللؤلؤة والفريدة مع الفريدة. وهكذا نزولا إلى الواسطة التي تكون في العادة متميزة بحجمها وجمالها حتى تنسينا عملية "النزول". من اللؤلؤة إلى ما دونها. ولو حرصنا على الاحتفاظ بالنظرة الجمالية لوقعنا في تناقض منطقي صارخ! فأية مناسبة بين اللؤلؤة الأولى في "السلطان" وبين اللؤلؤة الثانية "في النتف والهدايا والفكاهات والملح"؟ أو بين الفريدة الأولى "في الحروب" والفريدة الثانية "في الطعام والشراب"؟ وهكذا. وإنما المناسبة بين السلطان والحروب. وهكذا نزولا مع خيط العقد؟!

وهكذا نجد أنفسنا مضطرين إلى التضحية إما بالقيم المنطقية وإما بالقيم الجمالية! لقد اختار ابن عبد ربه الشكل أساسا للترتيب على المستوى الأفقي: كل جوهرة تقابلها أخرى من جنسها وتحملان نفس الاسم. بينما اختار المضمون للترتيب على المستوى العمودي: السلطان. فالحرب الخ. وتجنبا لهذا التناقض بين "الجمال" والمنطق. أو بين **الشكل والمضمون**. كان عليه أن يرتب "جواهره" أفقيا كما يلي: ١- اللؤلؤة الأولى في السلطان.. اللؤلؤة الثانية في الحروب. ٢- الفريدة الأولى في الأجواد والأصفاد (العطاء).. الفريدة الثانية في الوفود. وهكذا. غير أنه لو فعل هذا لاستحال عمليا تركيب العقد أول مرة: فالجواهر تثبت في خيط العقد وهو

خـارج العـنق، أي عموديـا، والـلؤلؤة الـثانية في هـذه الحالـة ستثبت في آخر العقد من الجهة السـفلى بيـنما الـلؤلؤة الأولى في آخـره من الجهة العليا ولا يمكن إضافة أية جوهرة أخرى بعد ذلـك! نعـم يمكـن الـبدء بتثبيت الجوهرة الوسطى ثم ملء العقد بعد ذلك من الجهتين فتكون الـلؤلؤتان آخـر مـا يثـبت. وهـذا تدبـير عملي من ناحية الصنعة ولكنه يتناقض مع نظام القيم الذي يراد من العقد أن يمثله. ونظام القيم هذا على شكل هرم **قمته السلطان**. فيجب أن يكون السلطان أول ما يثبت وليس الآخر!

لقـد كان نموذج ابن قتيبة أكثر انـسجاما مع طبيعة **نظام القيم الكسروي** الذي عرضه، حيـنما رتـب أبـوب كـتابه (جواهـرد). مثـنى مثنى، على أسـاس التقارب والتشابه والتقابل. فقرن بين السلطان والحرب ... وهكذا إلى الطعام والنساء!

فأين يكمن الخلل الرئيـسي في بنية "العقد الفريد"؟

واضـح ممـا تقـدم أن التـناقض الرئيـسي في هذا "**العقد**" هو بين **الشكل العمودي** لنظام القيـم الذي يراد له أن يمثله، وبين **الشكل الدائري** (أو نصف الدائري) لنظام عقد الجواهر في العـنق. **نظـام القيم في "العقد الفريد"**، كما في نـسخته الأصـل، "عيون الأخبار". **نظام أحادي *القيـم***: السـلطان في القمـة (لاشـيء يماثلـه أو يقابلـه) ثـم تـتدرج القيـم نزولا، الواحدة تحت الأخـرى... وهـذا مـا يميز **النظام الكسروي**. أما عقد الجواهر في العنق فهو **ثنائي القيم**: كل جوهرة تقابلها أخرى مثلها، أو مكافئة لها.

لقـد عكـس نمـوذج ابـن قتيـبة الطابع الاسـتبدادي الأحادي لنظام القيم الذي يحكم المجـتمع الكسروي. وللتخفيف -لا شعوريا في الغالب- من وقع هذا الطابع الاسـتبدادي عمد إلى ممارسـة "الليـبرالية" على مستوى الجنس (=أسـماء الأعضاء لا تؤثم) واللحن في اللغة وذكر الـنوادر والطرف الخ. أما ابن عبد ربه الذي كان أقل "ليبرالية" من سلفه وأميل إلى التحفظ من "فحـش الكـلام" و"لغـو القـول" **فقـد حاول** -ربما لاشعوريا كذلك- **أن يستر الطابع الأحادي الاسـتبدادي لـذات الـنظام بجماليـة الجواهـر و"العقـد"**، ولكن هيهات أن "يصلح العطار ما أفسد الدهر"!

بعـد هـذه الملاحظـات الـتي نعـتقد أنه كان لا بد منها للكشف عن جانب من جوانب آليـات "**الإخفـاء**" التي مارسـها ابن عبد ربه بواسطة فكرة "العقد" -شـاعرا أو غير شـاعر، لا فـرق- صـادرا في ذلـك عن كونه واقعا تحت هيمنة نظام القيم الكسروي، لا يرى العالم إلا من خلالـه. نـنـتقل الآن إلى الكيفيـة الـتي عـرض بهـا هـذا الـنظام من خلال آليات في "الإظهار" تتحكم فيها الرغبة في الظهور كـ "**أديب" يمسك بـ "عقد" العلم والمعرفة**.

سـبق أن أشـرنا إلى أن ابـن عـبد ربـه لم يكـتف كـسلفه بمجـرد عـرض بضـاعة "سـوق الأدب" للـناظرين كمـا هـي دون تدخـل مـنه مباشر. بل لقد فضل أن يكون تدخله هو مباشرا

عند عرض كل "جوهرة" بتقديم "**فرش**" لها؛ وهذا "مبرر"، فالجواهر لا تعرض على الأرض العراء، بل لابد من فرش!

لننظر إذن إلى "الفرش" الذي خص به أغلى جوهرة في الكتاب: "اللؤلؤة في السلطان". لقد استهله بقوله: "السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود، **والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا، وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده**" الخ. ثم يستشهد أو يدلل على صحة ما قال بأقوال ومرويات منها: "قالت الحكماء: إمام عادل خير من مطر وابل، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم. ولما يزَع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن". قال وهب بن منبه: "فيما أنزل الله على نبيه داود عليه السلام: **إني أنا الله مالك الملوك، قلوب الملوك بيدي، فمن كان لي على طاعة جعلت الملوك عليهم رحمة، ومن كان لي على معصية جعلت الملوك عليهم نقمة**". ومعنى ذلك **أن طغيان السلطان** –ملكا كان أو غير ملك وقد يكون "مجرد وال كالحجاج– **هو انتقام إلهي من الناس لعصيانهم الله**! وإذن فطاعة الله شرط في التطلع إلى "رحمة" السلطان (وليس إلى رحمة الله): فالسلطان يحتل هنا مكان الله. وتلك دعوى لا مجال لها في الإسلام وإنما هي من المورث اليهودي الذي ينتسب إليه راوي الكلام، وهب بن منبه. وتلتقي مع المورث الفارسي إن لم تكن منه جاءت، وقد رأينا عبارات مماثلة لها تنسب إلى أردشير وأنو شروان. ومع ذلك فابن عبد ربه يقدمها هنا تحت غطاء إسلامي.

كان الخطاب في الفقرة السابقة موجها للرعية، وملخصه: "**طاعة السلطان من طاعة الله**". أما في الفقرة الموالية فالخطاب سيوجه للسلطان ليلتمس منه مقابلا لطاعة الرعية إياه. وهكذا يرتب صاحب "العقد الفريد" النتيجة التالية على الفقرة السابقة فيقول: "فحق على من قلده الله أزمّة حكمه، وملّكه أمور خلقه، واختصّه بإحسانه، ومكّن له في سلطانه، أن يكون من الاهتمام بمصالح رعيته والاعتناء بمرافق أهل طاعته". وهذا **يعني أن العلاقة بين السلطان والرعية تمر عبر الله**. فالله هو الذي مكن السلطان من أمور الرعية، فمن حق الله عليه إذن أن يهتم بأمور الرعية. أما الرعية نفسها فلا حق لها وإنما عليها واجب طاعة السلطان لأن "طاعة السلطان من طاعة الله".

على أن ابن عبد ربه يعود فيقترح "**عقدا**" **بين الرعية والراعي** كما يلي: بما أن "من شأن الرعية قلة الرضى عن الأئمة –وهذا يعني أن الظلم هو من الرعية ابتداء، لأنها لا تلتمس العذر للإمام أو السلطان– وبما أنه "لا سبيل إلى السلامة من ألسنة العامة، إذ كان رضى جُملتها وموافقة جماعتها من المعجز الذي لا يدرك والممتنع الذي لا يملك". وبما أن "لكل حصته من العدل ومنزلته من الحكم"، بما أن ذلك كذلك **فلى الرعية أن لا تحاسب الإمام على كل شيء، بل عليها أن تنظر إلى جملة أعماله فتسكت عن مساوئه في سبيل حسناته، تتغاضى عن ظلمه وطغيانه، مثلا، مقابل ما يوفره من أمن. وفي مقابل هذا "السكوت" من جانب الرعية، يسكت الراعي عما في ضمائر الرعية من "الكلام" فيه وعدم**

الرضى بتصرفاته ولا يحاسبها إلا على ما أظهرته من ذلك بالفعل. يقدم ابن عبد ربه. كـ "نموذج" لهذا العقد، ما سبق لزياد بن أبيه والي الأمويين أن اقترحه على أهل العراق في خطبته التي قال فيها: "أيها الناس، لقد كانت بيني وبينكم إحَن. فجعلت ذلك دبر أذني وتحت قدمي، فمن كان محسنا فليزدد في إحسانه، ومن كان مسيئا فلينزع عن إساءته. إني لو علمت أن أحدكم قد قتله السل من بغضي لم أكشف له قناعا، ولم أهتك له سترا حتى يبدي صفحته لي". ويحاول ابن عبد ربه أن يغطي على سوء سمعة زياد بطلب التأييد لهذا النوع من "العقد" من قولة تنسب إلى عبد الله بن عمر جاء فيها: "إذا كان الإمام عادلا فله الأجر وعليك الشكر. وإذا كان الإمام جائرا فعليه الوزر وعليك الصبر. وهكذا. وربما بدون أن يشعر، محا صاحب "العقد الفريد" بجرة قلم هذا العقد ليغيّب الرعية كطرف "له" (حق ما) ويبقي عليها كطرف "عليه" (واجب كذا وكذا) وبالتالي: لا عقد هناك. وإنما هو "الشكر" أو "الصبر"! أي **الطاعة في جميع الأحوال**.

بعد هذا الفرش/التقديم، الذي قال فيه ابن عبد ربه كل شيء تأتي المرويات في موضوع السلطان لتؤكد ما تقدم بعبارات متنوعة ومن مرجعيات مختلفة متعددة. يبدأ بقوله تعالى: "يا أيها الذي آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" ويشرح الآية بقول منسوب لأبي هريرة جاء فيه: "لما نزلت هذه الآية أمرنا بطاعة الأئمة، وطاعتهم من طاعة الله. وعصيانهم من عصيان الله". وبعد أن يورد ابن عبد ربه حديثين في الموضوع نفسه يتدخل قائلا: "**فنصح الإمام ولزوم طاعته فرض واجب وأمر لازم، ولا يتم إيمان إلا به ولا يثبت إسلام إلا عليه**". ثم تتوالى المرويات في نصيحة السلطان وصحبته واختيار السلطان لأهل عمله وحسن السيرة والرفق بالرعية وتحلم السلطان والتعرض الخ.

وتتوالى أبواب الكتاب وابن عبد ربه يجمع ما قيل في كل موضوع من كتب الأدب والتاريخ من مختلف المرجعيات فجاء كتابه "**سوقا للقيم**" مثله مثل كتاب ابن قتيبة، مع هذا الفرق وهو أن سوق ابن عبد ربه أكثر اكتظاظا وأوسع ساحة. **أما المضمون القيمي فواحد: تكريس القيم الكسروية**.

ولا يختلف مضمون "كتاب النساء" في "العقد الفريد" عنه في "عيون الأخبار"! فالمرأة هنا هي نفسها هناك: **امرأة الفراش** لا غير. يقول ابن عبد ربه في "الفرش" الذي خص به "كتاب النساء وصفاتهن": "ونحن قائلون بعون الله تعالى وتوفيقه في النساء وصفاتهن وما يحمد ويذم من عشرتهن. إذ كان كله مقصورا على **الحليلة** الصالحة والزوجة الموافقة. والبلاء كله موكل بالقرينة السوء التي لا تسكن النفسُ إلى كريم عشرتها ولا تقرُّ العين برؤيتها"[٢٠]. ثم تتوالى أبواب الكتاب عارضة الأقوال والمرويات التي تخص هذا الموضوع: قولهم في المناكح.

---

٢٠ - ابن عبد ربه. نفسه. ج٧ ص ٧٦.

صفات النساء وأخلاقهن. صفة المرأة السوء. صفة الحسن. من قولهم في الجارية. باب الطلاق. في مكر النساء وغدرهن. في السراري. من طلق امرأته ثم تبعتها نفسه. الأدعياء. الهجناء. الباه (=الرغبة الجنسية) وما قيل فيه.

وإذن فالمرأة التي تحدث عنها ابن عبد ربه هي نفسها التي عرض لها ابن قتيبة. وإذا كان ابن عبد ربه لم يجعل "كتاب النساء" في مؤخرة القائمة. كما فعل ابن قتيبة. فليس ذلك راجعا إلى تعديل في سلم القيم بل سببه تمطيط ابن عبد ربه لمواد كتابه ليصل بها إلى خمسة وعشرين كتابا. بدل عشرة كما فعل ابن قتيبة. على أن الكتب الأربعة الأخيرة التي جاءت بعد كتاب المرأة. وهي "كتاب المتنبئين والممرورين والبخلاء والطفيليين" و"كتاب طبائع الإنسان والحيوان"، و"كتاب الطعام والشراب" و"وكتاب النتف والهدايا والفكاهات والملح". تدل فعلا على أن الأمر يتعلق بالقيمة الدنيا في سلم القيم.

وبعد. فقد اقتصرنا على إقامة تناظر بين السلطان والمرأة في أشهر كتابين من كتب "الأدب" في تراثنا. ليس تشهيرا بصورة المرأة في هذا التراث. فهناك وجوه أخرى للصورة غير هذا الوجه. فضلا عن أن هذا ليس هو موضوعنا. وإنما فعلنا ذلك لأن شاغلنا هنا هو إبراز **طبيعة سلم القيم في "أخلاق الطاعة"**. القيمة العليا في هذا السلم هو السلطان كما بينا. والقيم التي تأتي بعدها. كدرجات السلم. تتحدد وضعية كل منها على كونها "مطيعة" للتي فوقها، "مطاعة" من التي تحتها إلى أن نصل إلى الدرجة الأخيرة التي تتحدد وضعيتها بكونها "مطيعة" لما فوقها ولاشيء تحتها يطيعها غير الأرض. **فقيمة المرء تتحدد حسب درجة استحقاقه للطاعة.**

ذلك هو سلم القيم في "**أخلاق الطاعة**" وهو ليس من وضع ابن عبد ربه ولا ابن قتيبة. وإنما هو سلم يجد أصله وفصله في الموروث الفارسي. فقد رأينا أردشير يوصي خلفاءه بالمحافظة على السُّلَم الاجتماعي الذي أقامه والإبقاء على كل طبقة في مكانها : أصحاب الدين طبقة تلي السلطان. تحتها طبقة الحرب. وهم الجند. تحتها الطبقة المكلفة بالتدبير. ثم الطبقة المكلفة بالخدمة. والمرأة تنتمي بطبيعة الحال إلى هذه الأخيرة: فهي مكلفة بخدمة الرجل. ولكن لا الخدمة المادية وحسب. التي قد يقوم مقامها فيها الخدم من ذكور وإناث. بل أيضا وهذا هو المنظور من كلمة "امرأة" و"نساء" : الخدمة/المتعة. ومن هنا اقتصر المرئي منها هنا على ما تراه ذكورة الرجل. هذه "**الذكورة**" التي تتمتع في الرجل ببعض "الحرية". **فهي وحدها لا تخضع** –على أغلب الظن– **لهيمنة نظام القيم السائد**: أخلاق الطاعة. وإن كانت إيديولوجيا الزهد تقوم مقامها في بعض الأوساط!

-٤-

إذا كان كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة وصنوه "العقد الفريد" لابن عبد ربه محكومين كما رأينا بنظام القيم الذي يحمله الموروث الفارسي. والذي بقي كروي المضمون والاتجاه مما يبرر إدراجهما في سلك هذا الموروث، على الرغم من صياغتهما له في ثوب عربي

على صعيد المادة المروية والشخصيات المعتمدة، فإن "كتب الأدب" الأخرى التي أُلِّفت بعدهما قد بقيت محكومة بهذين الكتابين من ناحيتين: المادة ومنهج عرضها من جهة، والغرض المتوخى منهما من جهة ثانية (=أدب النفس وأدب اللسان).

ومع ذلك فإن المرء لا يملك إلا أن يسجل تطورا في هذا النوع من التأليف في "الأدب والأخلاق" نحا بها نحو نوع من "**الأسلمة**". ذلك ما نلمسه في غير واحد من ورثة هذين الكتابين الذين بقيا لقرون –بل وإلى الآن- يشكلان "المرجع العمدة" في هذا النوع من "الأدب". نقول هذا ونحن نفكر في واحد من أشهر كتب "الأدب" في آخر عصور الازدهار وبداية عصر "الانحطاط" في الثقافة العربية: القرن التاسع الهجري.

لا يتردد شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي المتوفى سنة ٨٥٠ هـ في الانتساب إلى "جماعة من ذوي الهمم" يقول عنهم إنهم "جمعوا أشياء كثيرة من الآداب والمواعظ والحكم وسطروا مجلدات في التواريخ والنوادر والأخبار والحكايات واللطائف ورقائق الأشعار وألفوا في ذلك كتبا كثيرة تفرّد كل منها بفوائد فرائد لم تكن في غيره من الكتب محصورة (...)، وسميته "المستطرف في كل فن مستظرف (...)، وجعلته يشتمل على أربعة وثمانين بابا من أحسن الفنون"[٢١].

ومع أن هذا العدد الكبير من الأبواب لا بد أن يلفت نظر الباحث، لأنه يطرح مسألة تنظيم المادة وتوزيعها وبالتالي بنية الكتاب ومضمونه واتجاهه، فإن الجديد الذي يعلن عنه الأبشيهي في مقدمة كتابه القصيرة المختصرة، وإن كان لا يبرزه ولا يلفت نظر القارئ إليه بصورة خاصة هو قوله: "واستدللت فيه بآيات كثيرة من القرآن العظيم وأحاديث صحيحة من أحاديث النبي الكريم". والواقع أن ما يختلف فيه هذا الكتاب عن كل من "عيون الأخبار" و"العقد الفريد" هو استدلاله فعلا، في بداية كل باب وفصل، على صحة الحكم الذي يصوغ فيه الموضوع المطروح، بـ"فرش" خاص من القرآن والحديث. الشيء الذي لم يفعله لا ابن قتيبة ولا ابن عبد ربه ولا من سار على نهجهما. لقد تجنب ابن قتيبة الاستشهاد بالقرآن تجنبا تاما مؤكدا أن مجال كتابه ليس "القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام"، بل مجاله الأخلاق، كما بينا ذلك قبل. أما الحديث فهو يورده في غير ما موضع ولكن كيفما اتفق، وحيثما وضعه التداعي، وبدون التقيد بالصحيح منه. ولا يختلف موقف ابن عبد ربه عن موقف ابن قتيبة إلا على مستوى الكم بخصوص الحديث. أما القرآن فنادرا ما يستحضر منه آية، وإذا استحضرها وضعها حيث اقتضى التداعي وضعها.

أما صاحب "المستطرف" فهو يضع القرآن والحديث على رأس قائمة مراجعه، مجتهدا –وأحيانا بتكلف- في الانطلاق عند الكلام عن كل موضوع من آية أو حديث، قبل الإتيان بما يناسب من الأقوال والأخبار والحكايات، جلها من مرجعيات عربية وإسلامية.

---

٢١ – شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي، **المستطرف في كل فن مستظرف**، دار الحياة، بيروت، ١٩٩٢.

قسم الأبشيهي مواد كتابه إلى أربعة وثمانين بابا، وفرع كثيرا من هذه الأبواب إلى فصول مما رفع عدد عناوين الكتاب إلى أزيد من ١٢٠ عنوانا يتحدث في كثير منها عن أكثر من موضوع، الشيء الذي يجعل إحصاء الموضوعات التي تطرق إليها الكتاب عملية صعبة. وقد توخى الأبشيهي من هذا التفريع أن يتمكن القارئ بسهولة من العثور على "المعنى" الذي يريد بالرجوع إلى الباب الذي ينتمي إليه ذلك المعنى. إن الكتاب من هذه الناحية يبدو أشبه **بمعجم للمعاني**. يستقي منه "الكاتب" أو "السامر" ما يحتاج إليه من "الأحاديث النبوية والأمثال الشعرية والألفاظ اللغوية والحكايات الجدية والنوادر الهزلية، ومن الغرائب والدقائق والأشعار والرقائق ما تُشنَّف بذكره الأسماع وتُقَرّ برؤيته العيون وينشرح بمطالعته كل قلب محزون" (المقدمة). وهذا مفهوم فالكتاب ينتظم في سلسلة الكتب التي لم تنقطع بعد في الثقافة العربية، كتب "أدب النفس" و"أدب اللسان"، التي دشنها ابن المقفع.

ومع ذلك فمن الجائز القول إن هذه السلسلة قد تعرضت الآن مع الأبشيهي لانحراف بنيوي أساسي. ذلك أن الرؤية التي يقدمها هذا الكتاب عن العالم، "عالم الأدب"، ليست تلك التي تضع "السلطان" في القمة و"النساء" في الحضيض، كما في "عيون الأخبار" و"العقد الفريد"؛ فعالم "المستطرف في كل فن مستظرف" عالم "الكل": **كل مستظرف**، بمقياس الجد وبمقياس الهزل، في حياة الإنسان الروحية والمادية. ومن هنا الطابع التفريعي الذي يطبع الكتاب. فالإحاطة بالجوانب الروحية والمادية في حياة الإنسان الجدية والهزلية بواسطة أصناف القول "الأدبي" التي تخصها، وهو بطبيعته يتناول الجزئيات وليس الكليات، تقتضي هذا النوع من التأليف المعجمي، مع هذا الفارق وهو أن المعجم يخضع لترتيب الحروف الهجائية، أما حياة الإنسان الروحية والمادية، الجدية والهزلية، فتخضع لنظام الوجود، أي **لتراتب الموجودات** من الأشرف فالشريف فما دون..

من هنا، ومن هذا المنطلق، تنكشف لنا بنية هذا "المستطرف"، بأبوابه الأربعة والثمانين، عبر محاور سبعة مرتبة كما يلي:

أولا: "**معرفة الله بالنقل والعقل**". ١- أركان الإسلام الخمسة: الإخلاص لله (عقيدة التوحيد السنية) والصلاة وفضلها (حكمتها، الحث عليها الخ)، والزكاة وفضلها الخ. ٢- العقل والذكاء والحمق وذمه وغير ذلك. الثناء على العقل... ٣- القرآن وفضله وثواب قارئه ٤- في العلم والأدب وفضل العالم والمتعلم. ٥- في الآداب والحكم. ٦- في الأمثال السائرة... ٧- في البيان والبلاغة والفصاحة وغيرها. ٨- في الأجوبة المسكتة. ٩- في الخطب والخطباء والشعراء. ١٠- في التوكل... ١١- في النصيحة والتجارب والنظر في العواقب. ١٢- في الوصايا الحسنة والمواعظ. ١٣- في الصمت وتحريم الغيبة والسعاية.

ثانيا: **محور خدمة "السلطان"**. ١٤- في الملك والسلطان وطاعة ولاة الأمور وما يجب على الرعية. ١٥- فيما يجب على من صحب السلطان والتحذير من صحبته. ١٦- الوزراء

وصفاتهم. ١٧- في الحجاب والولاية. ١٨- القضاء والرشوة والهدية. ١٩- العدل. ٢٠- الظلم. ٢١- العمال والخراج وأهل الذمة. ٢٢- اصطناع المعروف وإغاثة الملهوف.

ثالثا: محور "**الفضائل والرذائل**": ٢٣- محاسن الأخلاق ومساويها. ٢٤- في حسن المعاشرة والمودة والأخوة..٢٥- في الشفقة على خلق الله... ٢٦ -الحياء والتواضع... ٢٧ - العجب والكبر. ٢٨ - الفخر والمفاخرة... ٢٩- الشرف والسؤدد وعلو الهمة... ٣٠- الخير والصلاح وذكر الصحابة والأولياء الصالحين... ٣١- مناقب الصالحين وكرامات الأولياء... ٣٢- الأشرار والفجار... ٣٣- الجود والسخاء والكرم ومكارم الأخلاق... ٣٤- البخل والشح... ٣٥- في الطعام وآدابه وآداب الضيافة... ٣٦- في العفو والحلم... ٣٧- في الوفاء بالوعد... ٣٨- كتمان السر... ٣٩- الغدر والخيانة... ٤٠- الشجاعة... ٤١- أسماء الشجعان وطبقاتهم... ٤٢- في المدح والثناء... ٤٣- في الهجاء... ٤٤- الصدق... ٤٥- بر الوالدين...

رابعا: محور "**الطباع**" وما ليس للإنسان اختيار فيه وبالتالي لا يقع تحت المسئولية الأخلاقية: ٤٦- الخلق وصفتهم الحسن والقبح والقصر... ٤٧- الحلي والمصوغ. ٤٨- الشباب والمشيب الصحة. ٤٩- الأسماء والكنى وما استحسن منها. ٥٠- الأسفار والاغتراب. ٥١- الغنى وحب المال. ٥٢- الفقر ومدحه. ٥٣- التلطف في السؤال. ٥٤- الهدايا والتحف. ٥٥- العمل والكسب والصناعات والحرف. ٥٦-شكوى الزمان. ٥٧- اليسر بعد العسر. ٥٨- العبيد والإماء. ٥٩- العرب في الجاهلية وأخبارهم وغرائب عوائدهم وثقافتهم. ٦٠- الكهانة والقيافة..٦١- الحيل والمخادع لبلوغ المقاصد.

خامسا: **محور "المحيط الطبيعي"**. ٦٢- الدواب والوحوش. ٦٣- عجائب المخلوقات. ٦٤- خلق الجن. ٦٥- البحار وعجائبها والأنهار. ٦٦- عجائب الأرض من الجبال والوديان.. ٦٧- المعدن والأحجار.

سادسا: "**محور اللهو والملذات**". ٦٨- الأصوات والألحان والغناء. ٦٩- ذكر المغنين والمطربين. ٧٠- القينات والأغاني. ٧١- العشق والعفاف. ٧٢- رقائق الشعر. ٧٣- النساء وصفاتهن ونكاحهن وطلاقهن. ٧٤- ذم الخمر وتحريمها. ٧٥- في المزاح والنهي عنه. ٧٦- النوادر والحكايات.

سابعا: "**محور التوبة والزهد**". ٧٧- الدعاء وآدابه ٧٨- في القضاء والقدر ٧٩- في التوبة وشروطها. ٨٠- الأمراض والطب. ٨١- الموت. ٨٢- الصبر والتأسي. ٨٣- الدنيا وتقلبها والزهد فيها. ٨٤ - الصلاة على النبي (يذكر ٤٠ حديثا في فضلها)، "وهو آخر الأبواب".

لا شك أننا هنا إزاء بنية جديدة لـ "عالم الأدب"، تتميز بطابعها الإسلامي الذي تحرص التزيي به من البداية إلى النهاية، من الفصل الأول الذي موضوعه "**الإخلاص لله**". إلى الفصل الأخير الذي موضوعه "**الصلاة على النبي**". فهل تحررت هذه البنية فعلا. بواسطة هذا النوع من "الأسلمة"، من هيمنة نظام القيم الكسروي، الذي نعبر عنه بـ "**أخلاق الطاعة**"؟

الجواب بالنفي. مع الأسف. ذلك لأن فحص المضمون يدلنا على أن **ما حدث ليس التحرر من أخلاق الطاعة بل أسلمة هذه الأخلاق نفسها**. أعني تسخير القرآن والحديث (وكثير منه موضوع) لتكريس الطاعة كقيمة مركزية في هذا "المستطرف" كله.

عقد الأبشيهي بابا بعنوان "في الملك والسلطان وطاعة ولاة أمور الإسلام" جمع فيه ما روج في هذا الموضوع في كتب الأدب. من ذلك حديث يقول: وقّروا السلاطين وبجّلوهم فإنهم عز الله وظله في الأرض إذا كانوا عدولا". وأخر سئل فيه النبي (ص): "اخبرني عن هذا السلطان الذي ذلت له الرقاب وخضعت له الأجساد ما هو؟ قال: ظل الله على الأرض. فإذا أحسن فله الأجر وعليكم الشكر، وإذا أساء فعليه الإصر (الذنب) وعليكم الصبر". وعن مالك ابن دينار: وجدت في بعض الكتب يقول الله تعالى: أنا ملك الملوك. رقاب الملوك بيدي. فمن أطاعني جعلتهم عليه رحمة، ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة. لا تشغلوا ألسنتكم بسب الملوك ولكن توبوا إلى الله يعطفهم عليكم (...). وقيل: الملك خليفة الله في عباده ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته". ثم يضيف: "وسئل كعب الأحبار عن السلطان فقال: ظل الله في أرضه مَن نصحه اهتدى ومن غشه ضل". وعن حذيفة بن اليمان "لا تسبوا السلطان فإنه ظل الله في الأرض، به يقوم الحق، ويظهر الدين، وبه يدفع الله الظلم، ويهلك الفاسقين" الخ.

ويختم الأبشيهي هذه المرويات بقوله: "واعلم ... أن من قواعد الشريعة المطهرة والملة الحنيفية المحررة أن **طاعة الأئمة** فرض على كل الرعية، وأن **طاعة السلطان** تؤلف شمل الدين وتنظيم أمور المسلمين، وأن عصيان السلطان يهدم أركان الملة. وأن أرفع منازل السعادة **طاعة السلطان**. وأن طاعته عصمة من كل فتنة. وبطاعة السلطان تقام الحدود وتؤدى الفروض وتحقن الدماء وتؤمن السبل. وما أحسن ما قالت العلماء: إن **طاعة السلطان** هدى لمن استضاء بنورها وأن الخارج عن طاعة السلطان منقطع العصمة بريء من الذمة. وإن **طاعة السلطان** حبل الله المتين ودينه القويم وأن الخروج منها خروج من أنس الطاعة إلى وحشة المعصية. ومن غش السلطان ضل وزل ومن أخلص له المحبة والنصح حل من الدين والدنيا في أرفع محل. وأن **طاعة السلطان واجبة**، أمر بها الله في كتابه العظيم"[٢٢].

لقد بقيت "دار لقمان على حالها".

إن هذا الحشد من المرويات "الإسلامية" حول الطاعة يذكرنا بنصوص سالم وعبد الحميد الذين نظروا لـ"الطاعة" في أواخر العصر الأموي بمثل هذا الخطاب مع هذا الفارق، وهو أن سالما وعبد الحميد لم يستشهدا بتلك الأحاديث التي يوردها الأبشيهي منسوبة إلى النبي برواية ابن عباس وعمر بن الخطاب وغيرهما ممن لا يمنع التحزب الأموي من الاستشهاد بهم. هل كان سالم وعبد الحميد، والفقهاء الأمويون من ورائهم، يجهلون هذه الأحاديث. أم أنها لم تكن، فكانت.

٢٢ - الأبشيهي. المستطرف... نفس المعطيات السابقة. ج١ ص ١٣٧-١٣٩.

العودة إلى سالم وعبد الحميد، من القرن التاسع الهجري إلى بداية الثاني؟ نعم. تلك طبيعة الزمن الثقافي العربي التي شرحناها في الجزء الأول من هذا الكتاب[٢٣].

على أن هذا ليس وحده طريق العودة إلى عبد الحميد! هناك طرق كثيرة متنوعة تعود بنا إلى البداية، نقتصر منها على "صبح الأعشى"، الذي نختم به.

-٥-

عندما عرض القَلْقَشَنْدِي، في كتابه الشهير "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء"[٢٤]، لـ "ذكر العلوم المتداولة بين العلماء" صنفها إلى سبع مجموعات، هي: ١- علوم الأدب (وفيه عشرة علوم). ٢- العلوم الشرعية (تسعة علوم)، ٣- العلم الطبيعي (اثنا عشر علما[٢٥])، ٤- علم الهندسة (عشرة علوم)، ٥- علم الهيأة (خمسة علوم)، ٦- علم العدد (خمسة علوم)، ٧- العلوم العملية (ثلاثة علوم).

عاش القلقشندي في القرن التاسع الهجري (توفي سنة٨٢١ هـ قبل وفاة الأبشيهي بثلاثين سنة)، القرن الذي يشكل فاصلا نهائيا بين عصور الإزهار في الثقافة العربية و"عصر الانحطاط"، وبالتالي يمكن اعتبار تصنيفه ذاك آخر ما وصل إليه تطور العلوم في هذه الثقافة من حيث موضوعاتها وعلاقة بعضها ببعض، وأيضا من حيث تضخم عددها. ومع أن هذا النمو العددي للعلوم قد يكون راجعا في جزء منه إلى المبالغة في التفريع، فإن أهميته ترجع، بالنسبة لموضوعنا على الأقل، إلى الفصل الذي أقامه بين بعض العلوم التي كانت تعتبر علما واحدا، وفي مقدمتها "علم الأدب" الذي يهمنا هنا، والذي كان يضم "أدب اللسان" و"أدب النفس" (=الأخلاق)، فأصبح الآن أدبا واحدا، هو أدب اللسان. أما أدب النفس فقد وضعه القلقشندي باسم "الأخلاق" في الموضع الذي يحتله في التصنيف اليوناني الفلسفي للعلوم كواحد من العلوم العملية الثلاثة: علم السياسة، وعلم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل.

ولكن، لماذا يعرض كتاب موضوعه "صناعة الإنشاء"[٢٦]، كما يدل على ذلك عنوانه، إلى "تصنيف العلوم" الذي هو من اختصاص الفلاسفة عامة ومناطقة العلوم خاصة؟ يجيب القلقشندي في آخر الفصل الذي عرض فيه هذا التصنيف قائلا: "فإذا عرف الكاتب (=كاتب

---

٢٣ - **تكوين العقل العربي**. القسم الأول. الفصل الثاني.

٢٤ - أحمد بن علي القلقشندي: **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**. تحقيق محمد حسين شمس الدين. الجزء الأول. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧. ص٥٣٨-٥٤٣.

٢٥ - لا يقصد العلم الطبيعي النظري (الفيزياء) كما أنه لا يذكر ما بعد الطبيعة. ومع ذلك فهو يشير في "تنبيه" خاص إلى أن "لأرسطاطاليس ثمانية كتب في العلم الطبيعي يختص كل كتاب بجزء، جردها ابن سينا في مختصر ترجمه بالمقتضبات، ولخصها أبو الوليد بن رشد تلخيصا مفيدا. والمتأخرون جمعوا في غالب كتبهم بينه وبين (العلم) الإلهي في التصنيف كما في الطوالع والمصباح للبيضاوي". ولا يشير كذلك إلى المنطق. وهذا مفهوم فهذه العلوم الفلسفية كانت محرمة في عصره. وهو قد صرح أنه سيذكر "العلوم المتداولة بين العلماء" في عصره. والعلوم الطبيعية التي يذكرها هي العلوم التطبيقية كالطب والبيطرة والبيزرة (الصيد بالبازي والكلاب الخ) والفراسة وتعبير الرؤيا وأحكام النجوم والسيمياء والفلاحة والسحر وضرب الرمل.

٢٦ - "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء" معناه: المرشد المنير إلى تعلم كتابة الإنشاء. الأعشى: الضعيف البصر، أو الذي لا يرى في الليل. فـ"صبح الأعشى" معناه: المرشد الذي يقوم مقام النور للبصر.

الديـوان الذي وجه إليه الكتاب) هذه العلوم والفنون وما صنف فيها من الكتب أمكنه التصرف فيهـا في كـتابه (=ترسـله) بذكـر عـلم نبيل لمساواته أو التفضيل عليه، وذكر كتاب مصنف في ذلـك حيـث تدعو الحاجة إلى ذكره، كما وقع لي في تقريظ مولانا قاضي القضاة (...) [وقلت فيـه] : إن تكـلم في الفقه فكأنما بلسان الشافعي تكلم، والربيع عنه يروي، والمزني منه يتعلم؛ أو خاض في أصول الفقه قال الغزالي هذا هو الإمام باتفاق، وقطع السيف الآمدي بأنه المقدم في هـذا الفن عـلى الإطلاق؛ أو جرى في التفسير قال الواحدي هذا هو العالم الأوحد، وأعطاه ابن عطية صفقة يده بأن مثله في التفسـير لا يوجد" الخ.

والواقـع أن هـذا هـو الغرض الذي من أجله ألف القلقشندي كتابه الذي جعله في أربعة عشـر جـزءا (نحـو ٥٠٠ صفحة في كل جزء). كان القاضي شهاب الدين بن عبد الله بن أحمد القلقشـندي كاتـبا في ديـوان الإنشاء على عهد السـلطان برقوق من سـلاطين المماليك بمصر. وكان لديـوان الإنشـاء في ذلـك العصـر أهميـة خاصـة، فجميع مراسـلات السلطان/الدولة تحرر فيه، سـواء مـنها مـا يوجـه إلى العمـال والقضـاء وغيرهـم مـن الموظفين أو إلى العلماء وفئات الخاصة والعامـة أو مـا يدخـل في إطـار المراسـلات الديبلوماسـية الخ. فكان على الكاتب أن يكون "من أقطـاب النثر والبلاغة" وملما بمختلف العلوم والفنون عارفا بالأمصار والبلدان والبحار والجبال والممـالك وأسمـاء الملوك والسلاطين وشؤون الإدارة والدواوين والشرائع والتقاليد الخ. فضلا عن معرفـته بـأدوات الكـتابة مـن الـورق والقـلم والحـبر والخـط ... وقد أراد القلقشندي أن يجمع جميـع مـا يحـتاجه الكـاتب السـلطاني من معارف وجغرافية وتاريخية وأدبية وعلمية وفقهية وآداب سـلطانية ونمـاذج من رسـائل الكتاب إضافة إلى العديد من الوثائق الديبلوماسية... فجاء كتابه موسوعة لحضارة البلاط في الدول العربية الإسلامية، لكل "كاتب".

فعلا، لقد بقي "صبح الأعشى" إلى اليوم **أكبر وأوسع "أسواق الأدب"** في الثقافة العربية يـتخرج مـنه ذلـك "**المـثقف الـبهرج**"[٢٧] المنـتج لـنوع خاص من الخطاب: "**الترسـل**" ورديفه الخـارج مـن صـلبه "**الـتقريظ**"، وقد صارا صناعة خاصة هي "صناعة الإنشاء". والمهم بالنسبة لموضـوعنا أن هذا الكتاب —الذي لا يمكن أن يجادل أحد في أهميته البالغة كمرجع للباحثين— كـان وربمـا مـا زال أحـد أكبر وأوسـع كتب "الأدب" المروجة لنصوص "**أخلاق الطاعة**". ليس فقـط بما أورده من نماذج في "الترسـل" تحث على "الطاعة"، على طريقة سالم وعبد الحميد — ونصوصُـها في مقدمـة مـا أورده – بـل أيضـا بتكريسـه "عـالَم الكاتب" و"عالَم التقريظ" كعالم للـثقافة والمـثقفين. وإذا أخذنـا بعين الاعتبار أن "ثقافة الكاتب" كان ينظر إليها في كل عصر، ومـنذ عـبد الحميد وابن المقفع، بوصفها **تمثل الثقافة الدنيوية** في مقابل ثقافة "علماء الآخرة" مـن فقهـاء ومتصـوفة وغيرهـم، **أدركـنا أيـة دنيـا هـذه الـتي يـروج "صـبح الأعشى" لقيمها وأخلاقياتهـا!** إنهـا دنيـا "الكـاتب السـلطاني" الـذي يكـتب ليس فقط لـ"السلطان" بل أيضا

---

٢٧ —على غرار "**الفيلسوف البهرج**" الذي قال عنه الفارابي في: تحصيل السعادة.

فيه، ومنه، وعنه، وإليه من جهة، ودنيا "كاتب التقريظ"، (أو "الدباغ بالكلام"، باعتبار أن لفظ "التقريظ" مأخوذ من "القرَظ" وهو شجر يدبغ به. وبالعامية المغربية يقال: التجيار، من الجير).

على أن "صبح الأعشى" ليس سوقا لـ "الآداب السلطانية"، أكبر أسواقها وحسب، بل هو أيضا "**مدرسة" لتخريج الكاتب السلطاني**. وهذا هو الغرض الذي أرداه منه مؤلفه. ولذلك نجده يعنى بالناحية البيداغوجية عناية خاصة. فهو لا يكتفي بعرض نصوص الكتَّاب الأسلاف، ليتركها تفعل فعلها في نفس الكاتب، فيعيد إنتاجها مقتبسا ومقلدا بطريقة لا شعورية أو شعورية، بل هو يُنصِّب نفسه أستاذا ملقنا لـ "سر المهنة"، أو يختار من ينوب عنه في ذلك. ففي **الحث على لزوم الطاعة**" ينقل ما يلي: "قال: والرسم فيها (**أي منهج الكتابة في الطاعة**) أن تفتتح بالحمد لله على النعم في تأليف قلوب أهل الدين، وجمع كلمة الموحدين ورعاية أهوائهم إلى الاتفاق، وصيانة عصاهم عن الانشقاق، والصلاة والسلام على رسول (ص). والتنبيه على فضائل الطاعة فإنها العروة الوثقى، والمعقل الذي لا يرقى (...)، وأن من حافظ عليها فاز وسلم، وربح وغنم، ومن فارقها حسر وخاب ونكب عن سبيل الصواب، وإيضاح ما في الطاعة من اتفاق الكلمة وانتظام شمل الأمة وشمول الخيرات وعموم البركات" الخ. بعد هذا المدخل التوجيهي ينتقل إلى "وسائل الإيضاح" فيورد نماذج من "الترسل" في موضوع الطاعة من الكتاب الأقدمين، والمعاصرين له. مما لا حاجة بنا إلى استدعائه.

* * *

وبعد، فقد تتبعنا المسار الذي ركبته أخلاق الطاعة في ذلك "الفن من القول"الذي عرف بـ "الأدب" منذ أن بدأ الترويج له مع بدء ازدهار الحضارة العربية، إلى بداية "عصر الانحطاط" فيها. لقد تتبعنا هنا مسار هذا "الفن" من خلال الكتب الأمهات المؤلفة فيه. وهي في نفس الوقت أكثر رواجا وأوسع تأثيرا. وبالتالي مَن **من المتعلمين العرب لم تصبه عدوى القيم الكسروية** التي تحملها هذه المؤلفات الأمهات لتجعل منها "الحكمة الخالدة".

لقد ظلت أخلاق الطاعة وسلم القيم الذي تكرسه مهيمنين في ثقافتنا العربية من خلال هذه المؤلفات وأشباهها حتى صارت تلك القيم جزء من بنية فكرية عامة متغلغلة في الكيان العربي، لا يكتب الواحد في الأخلاق أو السياسة خارجها، ولا يتصور الأخلاق والسياسة على غير ما تكرس في ثقافتنا الدينية والدنيوية من قيم كسروية. لقد رأينا هذه القيم تفرض نفسها كمعطى ثابت في محاولة الأبشيهي "أسلمة" أخلاق الطاعة، حيث تغلف بثوب إسلامي من حديث أو غيره. أما في محاولة القلقشندي التي تميزت بالفصل بين الأدب والأخلاق فقد وجدنا نفس القيم حاضرة في كل منهما. وسنجدها في الفصول القادمة تؤكد حضورها في الموروث اليوناني والموروث الصوفي والموروث العربي "الخالص" والموروث الإسلامي "الخالص". وقبل ذلك سنجدها في الفصل القادم حاضرة ومهيمنة في صفوف الحركات السياسة المعارضة لكسرى نفسه، كسرى الفرس وكسرى الإسلام.

الفصل التاسع

القيم الكسروية تغزو الساحة : "الدين طاعة رجل" !

-١-

لا شك أن القارئ قد لاحظ أننا بقينا نتحرك في الفصول الأربعة الأخيرة ضمن حدود الموروث الفارسي وحده. وعلى مدى ثمانية قرون من أوائل القرن الثاني للهجرة إلى القرن التاسع. أي منذ ابتداء "الانفتاح" على ثقافات البلاد المفتوحة إلى بداية الانغلاق على الذات في وضعية طغى فيها الجمود على التقليد. لقد جعلنا من هذا الموروث عالمنا الوحيد بينما هو واحد فقط من الموروثات الخمسة التي أعلنا في مدخل هذا الكتاب أنها ستكون مجال بحثنا. والسؤال الذي لابد أن يكون قد طرح نفسه في ذهن القارئ هو التالي: أين كانت الموروثات الأربعة الأخرى طيلة القرون الثمانية؟ ألم يكن بينها وبين الموروث الفارسي أي تداخل أو تنافس أو صراع، خصوصا وكانت تضمها جميعا طيلة هذه المدة ثقافة واحدة هي الثقافة العربية.

الواقع أن هذا المسلك الذي سلكناه كان ضرورة منهجية. فنحن هنا مضطرون إلى بناء الموضوع جزءا جزءا، لأننا قد انطلقنا من فراغ: فراغ المكتبة العربية من أي نوع من التأريخ للفكر الأخلاقي في الثقافة العربية والإسلامية. ولتدشين العمل في هذا المجال اضطررنا إلى أن نسلك مسلك الباحث الأركيولوجي (عالم الآثار) الذي وجد نفسه على أرض يخلو سطحها من الآثار إلا ما كان من علامات تشير إلى أن أشياء توجد في باطنها. فاختار موقعا ما، مدفوعا في ذلك بحدسه وبجملة اعتبارات منهجية، وبدأ في الحفر في نقطة معينة فيه، وسرعان ما تبين له أنها تقع على مجرى نهر مدفون. فأخذ يحفر ويعري هذا المجرى متجها إلى منابعه أولا

ليتابع معه مساره بعد ذلك. لا يلتفت إلى روافده أو فروعه. ولم يقف إلا عندما تأكد أن مجرى هذا النهر قد اتسع وتلاشى وفقد حدوده وصار بدون ضفاف!

وإذن، فلم نكن نتحرك في مجرى قائم ومعروف. يسمح بالالتفات يمينا وشمالا. بل كنا بصدد القيام بحفريات بهدف الكشف عن مجرى مردوم. كانت المهمة التي تفرض نفسها هي التتبع الدقيق لمسار هذا المجري وعدم الانشغال. لا بروافده ولا بفروعه. إلى يتم الكشف عنه هو نفسه من خلال تتبع مكوناته ومستوياته. وذلك ما فعلنا من خلال تتبع نصوص "الأدب" : "أدب النفس" الذي يحمله "أدب اللسان". فكشفنا عما لم يكن فيها موضوع رؤية الرائي. أعني نظام القيم الثاوي فيها.

فعلا، لقد عرضنا في الفصول الأربعة الماضية في هذا الباب لثلاثة حقول كانت تدخل تحت عنوان **"الأدب"**. وقد جرت العادة إلى يومنا هذا على التعامل معها بشكل منفصل. فضلا عن أن أيا منها لم يكن يدخل في **القارة الفكرية** التي ترفع عليها عبارة "تاريخ الفكر الأخلاقي في الإسلام". هذا **القارة** التي حجمت إلى جزر صغيرة على هامش قارة العلوم الفلسفية التي نقلها العرب عن اليونان. والنتيجة تلك الأحكام التي كررها الاستشراق و"الاستشراق المضاد" في الفكر العربي الحديث والمعاصر. والتي تنفي وجود فكر أخلاقي متميز في الثقافة العربية --كما ذكرنا ذلك في مقدمة الكتاب.

قلنا إننا تحركنا في هذا الباب، الذي سنودعه بهذا الفصل، على ثلاثة حقول كان التعامل معها يجري خارج "الفكر الأخلاقي" ولو أنها كانت ترفع عليها بصورة أو أخرى لافتة "الأدب" أو الأخلاق. الأخلاق بوصفها دعوة مباشرة أو غير مباشرة إلى التخلق بهذه الخصلة أو تلك. وليس الأخلاق بوصفها نظاما للقيم

الحقل الأول هو ما عرف بـ**"الترسل"** أولا وبـ **"صناعة الإنشاء"** أخيرا. وقد كان يعتبر حقلا عربيا أصيلا. ويصنف ضمن موضوعات الأدب العربي. أدب اللسان. أما ما ظل يحمله معه عبر القرون من "أدب النفس"، أعني ما استمر ينشره ويكرسه من قيم أخلاقية وسياسية، فقد تُجُوهل تماما ورمي به في عالم الغفلة والعادة.

والحقل الثاني تعمره **"حكمة العجم"**، بعضها على لسان الحيوان، وبعضها في صورة "كلمات قصار". أو عبارات منمقة مختارة، تنسب إلى ملوك الفرس والهند وحكمائهم وبلغائهم. وهي وإن كانت تعتبر —أو يراد منها أن تكون– موجّهة للسلوك مؤطِّرة للرؤية فلم تحظ. لا قديما ولا حديثا. بالفحص النقدي الذي يكشف عن نظام القيم الذي تنتمي إليه وتعمل على إذاعته وتكريسه. لقد اقتصر النظر إليها —في أحسن الأحوال– من زاوية أنها مادة لغرس "الأدب" في النفوس. فبقي السؤال الأهم: ما حقيقة القيم التي ينشرها ويكرسها هذا "الأدب"، بقي سؤالا غائبا مقصيا؟!

وأما الحقل الثالث فهو ذلك الذي اختصت به كتب **"سوق الأدب"** التي جمعت عن قصد بين "أدب اللسان" و"أدب النفس"، والتي بقيت ينظر إليها هي الأخرى على أنها

مَعارض تقتبس منها الطُّرَف والأمثال والأخبار والحكايات والنوادر والعبارات البليغة وغير ذلك مما يُزَيَّن به الكلامُ في مجالس السمر والأنس، في حضرة الأمراء والوزراء والأكابر.

كان الشيء الوحيد الذي يجمع بين هذه الحقول، وفي إطاره وحده كان يتم التعامل معها، هو كونها نصوصا أدبية: حكما وأمثالا ونصائح وحكايات وأخبار، تجمع وتحفظ لعرضها بضاعة "عتيقة تليدة" في سوق الكلام المكتوب منه والمنطوق! أما نحن فقد نظرنا إلى مضمون هذه الحقول الثلاثة بوصفها **تروِّج لنظام خاص في القيم يحتل فيه السلطان، وبالتالي الطاعة، موقع القيمة المركزية.**

لربما كان التذكير بهذه المعطيات ضروريا لمناقشة السؤال الذي طرحناه آنفا: لماذا هذا التقيد بمجرى هذا "المسار" والإعراض عن الالتفات يمينا أو شمالا؟! ألم يكن لنظام القيم الكسروية الذي تتبعنا مساره داخل الثقافة العربية أي تأثير —أو تأثر— في مسارات نظم القيم الأخرى المتزامنة معها، داخل نفس الثقافة؟

الواقع أن العلاقة بين نظم القيم التي عرفتها الثقافة العربية منذ انفتاحها على ثقافات البلاد التي فتحها العرب قديما —كما عند انفتاحها على ثقافات البلدان التي فتحت بلاد العرب حديثا— هي أكثر من علاقة التأثير والتأثر، لقد كانت وما تزال **علاقة تنافس وصراع** بين فعل يروم إلى الهيمنة ورد فعل رافض لها. ويكفي أن يستعرض المرء الشعارات و"المقالات" التي تزخر بها كتب التاريخ، وتاريخ الفرق والملل والنحل خاصة، حتى يدرك أن **الصراع بين نظم القيم في الثقافة العربية كان محايثا وملازما لجميع الصراعات السياسية والاجتماعية التي عرفتها البلاد العربية الإسلامية، منذ النزاع بين علي ومعاوية إلى اليوم**. بل إن كثيرا من أوجه تلك الصراعات كانت في الأصل عبارة عن صراع بين نظم للقيم. مختلفة متنافرة أو متنافية بالمرة. ومع ذلك فبوسعنا أن نؤكد منذ الآن **أن القيمة المركزية في نظام القيم الكسروي قد فرضت نفسها كثابت بنيوي يخترق مفعوله جميع نظم القيم الأخرى.** صحيح أن الدولة في كل زمان ومكان تقوم على "الطاعة" أو الولاء، ولكن ما يلفت الانتباه في التاريخ العربي الإسلامي **هو تنامي الاتجاه نحو الطاعة الكسروية، أعني غير المشروطة**، وغزو هذا النوع من الطاعة لجميع الموروثات الأخرى بما في ذلك الموروث الإسلامي "المحض" الذي لم يعرف في الأصل هذا النوع الولاء. فالبيعة في الإسلام، سواء بيعة النبي في العقبة (الأولى والثانية)، والمعاهدة المعروفة بـ"صحيفة النبي"، ومبايعة أبي بكر خليفة للنبي، ومبايعة عمر ثم عثمان ثم علي. كل ذلك قد تم بعد مشاورات وتسويات واشتراط شروط. ومن أجل قضية "الطاعة" قامت حرب "الجمل" بين علي من جهة والزبير وطلحة وعائشة من جهة أخرى، ثم حرب "صفين" بين علي ومعاوية . أما "الطاعة" الكسروية فلم يعرفها لا العرب قبل الإسلام ولا المسلمون حين بناء الدولة. **الطاعة الكسروية طاعة غير مشروطة لا تقتضي احتكاما لأية سلطة**، فكسرى في هذه الحالة ينزل منزلة "الله ورسوله". لا بل قد يصبح هو

الإلـه نفسـه! **وهذا الارتفاع بالطاعة إلى المستوى الإلهي** قد اتخذ طابعا جديدا تماما مع ظهور فكرة ألوهية "الإمام" لدى بعض الفرق المنتسبة للشيعة، كما سنرى في الفقرة التالية.

-٢-

أبرزنا في الفصل الخامس كيف أن الاستنجاد بالقيم الكسروية من طرف كتاب الدواوين للدفاع عن سلاطينهم، بما في ذلك توظيف الدين في السياسة، كان عملية سياسية سافرة. وبوسعنا الآن أن نشير إلى أن هذه العملية كانت في الحقيقة متزامنة مع عملية أخرى لجأت إليها بعض القوى المعارضة للأمويين، خصوصا بعد مقتل الحسين. **وقد كانت هذه القوى المعارضة هي السباقة إلى الاستنجاد بقيم من الموروث الفارسي نفسه، القيم التي كانت تضاد وتنافس القيم الكسروية في موطنها.**

لقد سبق أن عرضنا في "تكوين العقل العربي" الأشكال والصيغ التي انتقل بها ما عبرنا عنه بـ "العقل المستقيل في الموروث القديم" إلى الثقافة العربية الإسلامية[1]. وإذا كان من غير الممكن استعادة جميع ما قلناه هناك فإنه من الضروري مع ذلك التذكير هنا بالمعطيات التالية التي ستشكل الآن ما يشبه أحد الروافد لمجرى "النهر" الذي كشفنا عنه في الفصول السابقة.

إذا نحن عدنا إلى ذلك الوقت الذي أخذت فيه الدولة الأموية تتبنى النموذج الفارسي وتعمل على نقل مظاهره وقيمه إلى الساحة العربية الإسلامية -وكان ذلك زمن هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ) الشيء الذي ظهر واضحا في رسائل سالم وعبد الحميد، كما شرحنا ذلك في الفصل الخامس- ونظرنا إلى أصناف المعارضة التي كان يواجهها الحكم الأموي آنذاك فسنجد من بينها فرقا ظهرت لأول مرة، في ذلك الوقت بالذات، أعني زمن هشام بن عبد الملك. وهذه الفرق هي ما اصطلحت كتب التاريخ على تسميته بـ "**الغلاة**".

كانت المعارضة للأمويين، قبل هذا الوقت، تستقطبها ثلاثة تيارات: الخوارج والشيعة ومن أطلق عليهم "القدرية" وهم سلف المعتزلة (إضافة إلى بعض الشخصيات السنية التي كانت معارضتها فردية وسلمية). ولم تكن أي منها توظف أية عناصر من الموروث الفارسي، بل لقد اقتصرت على الموروث العربي (دم عثمان، العصبية القبلية) والموروث الإسلامي (الشورى، القرابة للنبي). والجديد -بل والغريب أيضا- هو تلك الفرق التي ظهرت في صفوف الشيعة، زمن هشام بن عبد الملك بالذات، والتي أطلق عليها فيما بعد اسم "الفرق الغالية" وعلى أصحابها اسم "الغلاة": و"هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقية وحكموا فيهم بأحكام الألوهية، فربما شبهوا واحدا من الأئمة بالإله وربما شبهوا الإله بالخلق"[2]. وكما هو معروف فتعظيم "الأئمة"، هذا النوع من التعظيم الذي يرتفع بهم من

---

١ - **تكوين العقل العربي**. الفصل التاسع.

٢ - الشهرستاني. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. مؤسسة الحلبي. القاهرة ١٩٦٨. ج١ ص١٧٣.

المستوى البشري إلى المستوى الإلهي بعيد وغريب عن الأفق العربي والإسلامي. إلى ذلك الوقت. فلا زعماء القبائل ولا النبي نفسه ولا الصحابة ولا زعماء الخوارج ولا علي بن أبي طالب ولا أبناؤه الحسن والحسين ومحمد ابن الحنفية، دع عنك زعماء من أطلق عليهم اسم "القدرية". وهم معروفون بآرائهم في الفصل فصلا حاسما بين البشري والإلهي وبنزعتهم "الديمقراطية" (التنزيه. الشورى . المسؤولية البشرية. العدل الإلهي)[3]، لا أحد من هذه النزعات والتيارات قد أثِر عنه ما يمكن أن يكون مرجعا أو حتى إرهاصا لظاهرة **الغلو**.

إن هذا يعني أن الغلو في الأئمة. بالارتفاع بهم إلى مستوى الألوهية فكرة تقع خارج الموروث العربي الإسلامي. وهذا ما أكده الشهرستاني حينما نسب هؤلاء الغلاة إلى الموروث الفارسي. قال عنهم : "ولهم ألقاب، وبكل بلد لقب. فيقال لهم بأصبهان: الخرمية. والكوذية، وبالري: المزدكية والسُنباذية. وبأذربيجان الدقولية. وبموضع المحمرة وبما وراء النهر :المبيضة". ثم يضيف قائلا: "والغلاة على أصنافها كلهم متفقون على **التناسخ والحلول**. وقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل ملة، تلقوها من المجوس المزدكية والهند البرهمية ومن الفلاسفة الصابئة (=الهرمسية)، مذهبهم أن الله قائم بكل مكان، ناطق بكل لسان، ظاهر في كل شخص من أشخاص البشر، وذلك بمعنى الحلول"[4].

وواضح أن الأمر يتعلق بحركات معارضة سميت بأسماء زعمائها أو أماكن ظهورها وهي فروع لحركة واحدة معارضة للدولة الساسانية ترجع إلى ماني وبصورة مباشرة إلى مزدك. كان الدين والدولة مندمجين أحدهما في الآخر في المجتمع الفارسي، خاصة بعد أردشير، وقد نجم عن ذلك أن تأييد الدولة أو معارضتها شيء ما كان يمكن أن يكون خارج الدين. وهكذا كان الدين في الحقيقة دينان: **دين الدولة** الرسمي الذي يشرف عليه الموبذ الذي كان بمنزلة البابا في المسيحية. **ودين الحركات المعارضة والثائرة**. والمعارضة باسم الدين داخل نظام في الحكم يقيم مشروعيته على الدين تكتسي في الغالب صورة التعالي بالسياسة إلى مستوى المقدس. **الدين الرسمي يضع الحاكم فوق الزعيم الديني** وتحت حراسته (أردشير)، أما **المعارضة** لهذا الحكم فقد كان عليها أن **تضع الدين فوق الحاكم** وذلك بالارتفاع بالزعماء الدينيين، وهم في نفس الوقت قادة سياسيين، إلى أعلى منزلة في الدين، **منزلة النبوة والألوهية**. ذلك ما فعله ماني الذي نصب نفسه ونصبه أتباعه نبيا مدعيا أنه "المهدي" الذي بشر به عيسى. والحركات المعارضة للكسروية في فارس كانت كلها فروعا عن المانوية أو مماثلة وموازية لها[5].

---

٣ – عرضنا للآراء هذه الفرق في **تكوين العقل العربي** الفصل التاسع فقرة ٤ و٥. وفي **العقل السياسي العربي** الفصلان الثامن والتاسع. لقد ركزنا هناك على أصول أطروحاتهم الدينية الميثولوجية وربطناها بالفلسفة الدينية الهرمسية. وكان ذلك هو موضوعنا. أما هنا فما يهمنا هو توظيفهم تلك الأطروحات في معارضتهم السياسية للأمويين، وهي المعارضة التي تستعيد بصورة أو بأخرى المعارضة الدينية للدولة الساسانية التي منها المانوية والمزدكية الخ. انظر الفصل السادس.

٤ – الشهرستاني. نفس المصدر ج١ ص ١٧٤.

٥ – انظر تفصيل ذلك في الفصل السادس.

وما نريد إبرازه من التذكير بهذه المعطيات هو أن النموذج الفارسي قد فرض نفسه ليس فقط على مستوى القيم الكسروية التي تبناها ملوك الأمويين، عن طريق كتّاب الديوان، بل **فرض النموذج الفارسي نفسه كذلك على مستوى القيم المعارضة للقيم الكسروية**. فـ"الغلاة" الذي انتسبوا إلى الشيعة وتزعموا حركات معارضة مسلحة ضد الأمويين على عهد هشام بن عبد الملك كانوا يوظفون نفس القيم التي اعتمدتها الحركات المعارضة للكسروية في عقر دارها. وهذه أمثلة:

من هؤلاء الغلاة "**الكيسانية**". أصحاب كيسان مولى علي بن أبي طالب، وقيل كان تلميذا لمحمد ابن الحنفية، يعتقد فيه أصحابه وراثة العلم منهما: علم التأويل والباطن. يقول الشهرستاني: "ويجمعهم القول بأن **الدين طاعة رجل**، حتى حملهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية من الصلاة والصيام والزكاة والحج وغير ذلك على الرجال، فحمل بعضهم على ترك القضايا الشرعية بعد الوصول إلى طاعة رجل، وحمل بعضهم على ضعف الاعتقاد بالقيامة، وحمل بعضهم على القول بالتناسخ والحلول والرجعة بعد الموت"[٦].

ومنهم بيان بن سمعان التميمي زعيم الفرقة المسماة باسمه (البيانية)، كان من الغلاة الذين قالوا بإلهية علي بن أبي طالب، "قال: حل فيه جزء من الإله واتحد بجسده"، ثم انتقل هذه الجزء الإلهي إلى أبي هاشم بن محمد ابن الحنفية. ومن أبي هاشم انتقل إليه هو نفسه عن طريق التناسخ"، وبهذا الجزء الإلهي الذي حل فيه "استحق أن يكون إماما وخليفة". وأمام الخطر الذي كان يمثله هذا الرجل بالنسبة للدولة الأموية أمر هشام بن عبد الملك عامله على بغداد خالد بن عبد الله القسري بقتله، فقتله سنة ١١٩هـ[٧].

ومن أشهر هؤلاء الغلاة: المغيرة بن سعيد العجلي (أو البجلي): "كان يقول إنه نبي وإنه يعلم اسم الله الأكبر"، وإن الله "رجل من نور **على رأسه تاج**، وله من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل. وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة" (إله في صورة كسرى!)، وإنه كان عند ابتداء الخلق "وحده لا شيء معه فلما أراد أن يخلق الأشياء تكلم باسمه الأعظم"[٨]. وادعى هذا الثائر المغالي أنه الإمام إلى أن يظهر "المهدي". وقد خرج على الأمويين في الكوفة فاعتقله خالد بن عبد الله القسري عامل هشام بن عبد الملك وأحرقه سنة ١١٩هـ.

ومنهم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب "زعم أنه رب وأنه نبي فعبده شيعته وهم يكفرون بيوم القيامة ويدعون أن الدنيا لا تفنى"[٩]. إلى آخرين غير هؤلاء ممن يعتبرون رواد الحركات الشيعية المتطرفة الباطنية كالإسماعيلية وغيرها.

---

٦ - الشهرستاني. نفس المعطيات السابقة. ج١ ص ١٤٧.

٧ - أبو الحسن الأشعري. **مقالات الإسلاميين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية جزآن. ١٩٦٩. ج١ ص ٦٦. **الشهرستاني**. نفس المعطيات السابقة ص١٥٢.

٨ - نفس المرجع ج ١ ص ٧٢.

٩ - أبو الحسن الأشعري. نفس المرجع. ص٦٧.

هكذا تشكلت صورة "**الإمام**" الذي يعلو على "الخليفة" ولا يُعلى عليه. الخليفة —أو كسرى– يحكم الأبدان ويتصرف في الأرواح بواسطة رجال الدين الرسميين. أما "الإمام" فيحكم النفوس ومن خلالها يحكم الأبدان، والمطلوب من الناس (الرعية، الأتباع) في كلتا الحالتين شيء واحد مبدئي وأولي: **الطاعة**. فطاعة الخليفة/كسرى، أو كسرى/الخليفة، يبرر بكونه ظل الله على الأرض، فطاعته من طاعة الله. أما "**الإمام**" فهو وارث أسرار الدين، لا بل وارث النبوة، بل هو الإله الذي حل كله أو جزء منه في جسم بشر. **وطاعته هي نفسها طاعة الله**. على هذا الأساس قامت إيديولوجية "الإمامة" الشيعية والإسماعيلية خاصة[10].

لنضف إذن إلى القيم الكسروية المكرسة لأخلاق الطاعة قيما من جنسها هي القيم "**الإمامية**" التي تكرس الأخلاق نفسها وبمفعول أقوى وأعمق. ولذلك فليس غريبا أن تتطابق هذه القيم وتلك في الدولة الفاطمية، دولة السلاطين/الأيمة، فيدعي أحدهم الألوهية (الحاكم بأمر الله تولى الحكم من ٣٨٦ إلى ٤١١هـ)، كما يحدثنا التاريخ.

—٣—

ليس هذا وحسب، بل إن أخلاق الطاعة التي اكتست هذا البعد السياسي المضاعف قد انتقلت "عدواها" إلى حظيرة أهل السنة الذي كانوا يمثلون الإسلام الرسمي. لقد أبرزنا قبل كيف أن مفهوم الطاعة في الإسلام كان محصورا في الله ورسوله أساسا، وشرحنا المناسبة التي نزلت فيها الآية الوحيدة التي تضيف "أولي الأمر" المخصوصين بالطاعة وهم القادة العسكريون الذي كانوا يقودون غزوات النبي، وأبرزنا كيف أن الطاعة هنا ليست مطلقة فهي لا تمنع الاختلاف في الرأي ولا حتى نشوب نزاع بين "أولي الأمر" هؤلاء وبين غيرهم ممن هم تحت إمرتهم، وأن المرجع في فض هذا الخلاف والنزاع هو الله ورسول (=القرآن بعد وفاة الرسول)[11]

وإزاء هذا الفهم الذي كان لـ "السلف" في موضوع الطاعة عندما يقصد بها "أولو الأمر" —ولم يكن هناك أمر بالطاعة لغيرهم– فإن المرء لا يملك إلى أن يندهش أمام كثرة الأحاديث التي تروى في موضوع الطاعة. وهي تتدرج من البخاري ومسلم إلى ابن حنبل من صيغة :"... عَن النَّبيِّ (ص) "السَّمْعُ وَالطَّاعَـةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلا سَمْعَ وَلا طَاعَـةَ"، أو "السَّمْع وَالطاعَـةِ فِيمَا اسْتَطَعْتُمْ"، أو "الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ"، وهي صيغ متقاربة المعنى تفيد أن **الطاعة مشروطة** (لا طاعة في معصية الخ). ثم تتدرج هذه الصيغ إلى صيغة "دَعَانَا النَّبيُّ (ص) فَبَايَعْنَاهُ فَقَالَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةً عَلَيْنَا وَأَنْ لا نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ إلاَّ أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ

---

١٠ – انظر تفاصيل حول الموضوع في الجزء الثاني : قسم العرفان. الفصل الثالث.

١١ – راجع الفصل الخامس.

اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ"، إلى صيغة: "مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ. مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً. وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً فَقُتِلَ فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ. وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا وَلا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا وَلا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ"، إلى صيغة: "السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ عَبْدٌ حبشي". إلى صيغة: "اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ". إلى صيغة: " مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ أَنْ تُطِيعُونِي وَإِنَّ مِنْ طَاعَتِي أَنْ تُطِيعُوا أَئمَّتَكُمْ. أَطِيعُوا أَئِمَّتَكُمْ فَإِنْ صَلَّوْا قُعُودًا فَصَلُّوا قُعُودًا". وهذا الأخير رواه ابن حنبل في مسنده. وروي عنه هو نفسه قوله: "ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه، برا كان أو فاجرا. فهو أمير المؤمنين"[١٢].

هذا نموذج من **اختراق القيم الكسروية** للموروث الإسلامي "الخالص" في أسمى أصوله بعد القرآن (الحديث). ولا شك أن كثيرا من تلك الأحاديث قد داخله الوضع. وسيطول بنا المقال لو أننا أخذنا نعرض بتفصيل للمجالات الأخرى التي اخترقتها القيم الكسروية داخل الفكر السني. المثل الرسمي للموروث الإسلامي، كمجال الفقه والفتاوى الفقهية. لنقتصر إذن على أبي الحسن للماوردي أكبر منظر للفكر السياسي السني.

-٤-

ألف الماوردي كتبا عديدة في الأخلاق والسياسة. منها ما هو ذو طابع عربي إسلامي كـ"أدب الدنيا والدين" الذي سنتعرف عليه بتفصيل لاحقا، ومنها ما هو في "فقه السياسة". ككتابه "الأحكام السلطانية". ومنها ما هو في "الآداب السلطانية" ككتابه "نصيحة الملوك" وكتابه "تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك". وهذان الأخيران يعكسان بحق مدى تغلغل القيم الكسروية حتى في أوساط كبار الفقهاء، وإلى القرن الخامس الهجري (توفي الماوردي سنة ٤٥٠ هـ). الكتابان كلاهما مبني على شاكلة كتب "**سوق الأدب**" من حيث كون مادتها عبارة عن حشد من المرويات من مختلف الموروثات. ولكن الماوردي لا يهتم بـ"أدب اللسان" —وإن كان أسلوبه لا يخلو من التصنع— بل يقصر اهتمامه على "**أدب السلطان**". كما ينص على ذلك عنوان الكتابين. هذا من جهة ومن جهة أخرى يتميز الماوردي بكونه يوظف المرويات في "البرهنة" على صحة دعوى يدعيها، فهو من هذه الناحية يفرض على مروياته توجيها معينا، كما أن اختياره لها يخضع لهذا التوجيه.

يتناول كتاب "**نصيحة الملوك**" كافة المجالات التي يمتد إليها فعل الملك. وتتشكل منها المملكة. فالملك والمملكة في هذا الكتاب فضاء واحد. وهكذا فبعد الباب الأول الذي جعله الماوردي "في الحث على قبول النصائح" تتوالى أبواب الكتاب التسعة الباقية كما يلي: "الباب

---

١٢ – أبو يعلى الفراء الحنبلي. **الأحكام السلطانية**. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٨٣. ص ٢٠.

الثاني في الإبانة عن جلالة شأن الملك والملوك وما يجب عليهم أن يأخذوا به أنفسهم من الخلال التي تشاكل منازلهم وتضاهي مراتبهم. الباب الثالث في الخلال التي من جهتها يعرض الفساد في الممالك والملك. الباب الرابع في فصول من المواعظ التي ينتفع بها ويعالج بها قساوة القلوب ويتداوى بها من أمراض الأهواء وانتقام الشهوات. الباب الخامس في سياسة النفس ورياضتها. الباب السادس في سياسة الخاصة من الأهل والولد والقرابة والخدم والجند. الباب السابع في سياسة العامة وتدبير أهل المملكة. الباب الثامن في تدبير الأموال وجمعها وتفريقها. الباب التاسع في تدبير الأعداء. الباب العاشر في تقديم النيات وطلب التأويلات لكثير مما يجري بيانه على أيدي الملوك مما يكرهه كثير من العلماء والعقلاء".

لقد عرضنا هاهنا فهرس كتاب "**نصيحة الملوك**" ليس فقط لنجعل القارئ يلمس معنا كيف جعل الماوردي من الملك ومملكته فضاء واحدا يعمره "كسرى" وحده كذات وصفات وأفعال. بل أيضا من أجل أن نشير إلى **ظاهرة تداخل الموروثات في التأليف في "الأخلاق والسياسة"، في الثقافة العربية الإسلامية**، ظاهرة نقرؤها واضحة في فكر الماوردي السياسي. وإذا كان التفتح على كافة المرجعيات خاصية بارزة في "كتب الأدب". فإن الجديد هنا عند الماوردي ليس حضور المادة الأخلاقية المنتمية للموروث الفارسي وحسب -كما يتجلى ذلك خاصة في كتاب "تسهيل النظر"- بل أيضا حضور بنية المؤلفات الأخلاقية المنتمية إلى الموروث اليوناني. حضورها كبنية عميقة لكتاب "النصيحة"، لتشكل الأساس الذي بنى عليه الماوردي ترتيبه لمادة كتابه؛ أقصد بذلك التقسيم السائد للعلم العملي (باصطلاح أرسطو) -أو الأخلاق والسياسة- إلى ثلاثة أقسام رئيسية: تدبير المدينة، تدبير المنزل، تدبير النفس (هو يقلب الترتيب في الغالب)، مع ملاحظة أن "تدبير المدينة" تحول إلى "تدبير المملكة"، و"تدبير المنزل" إلى "سياسة الخاصة والعامة والأموال..."، أما تدبير النفس فقد تحول إلى "أخلاق الملك". ولا يختلف كتابه الثاني "تسهيل النظر..." عن الأول، من حيث بنيته العميقة، إلا في كونه بني على بابين فقط: الأول "في أخلاق الملك" والثاني "في سياسة الملك".

ما دلالة هذا الحضور الخفي لبنية الموروث اليوناني في تبويب الماوردي لكتابيه؟

هناك عدة دلالات، على صعيد المنهج والرؤية، نقتصر منها هنا على ما يلي:

المقصود بـ "المدينة" في عبارة "تدبير المدينة" في الموروث اليوناني هي "المدينة الفاضلة". وعندما نجعل "تدبير المملكة" مكان هذه العبارة فإن المقصود سيكون "المملكة الفاضلة"[13]. وهذا واضح من عنوان الكتابين. فـ "نصيحة الملوك" و"تسهيل النظر.." كلاهما من أجل "**المِلك الفاضل**". فكيف يتصور الماوردي هذا "المِلك الفاضل"[14] أو المملكة الفاضلة؟

هنا يبتعد الماوردي عن الموروث اليوناني ابتعاد كليا. ذلك أن رئيس المدينة الفاضلة عند أفلاطون يجب أن يكون فيلسوفا، أي إنسانا له من الذكاء ما يمكنه من متابعة الدراسة

---

١٣ - لا تناقض هنا بين"المملكة الفاضلة " مع "الملكية" كنظام في الحكم في الموروث اليوناني. فأفلاطون يجعل النظام الملكي الذي على رأسه ملك حكيم عادل أقرب إلى المدينة الفاضلة من النظم الأخرى. كما سنرى لاحقا.

١٤ - يستعمل الماوردي عبارة "الملك الفاضل". لاحظ ذلك في نصوصه لاحقا.

من المرحلة الابتدائية إلى أعلى مراحل التعليم العالي. وبالتالي فليس هناك ما يرشحه لهذا المنصب سوى علمه الواسع الراجع إلى مؤهلاته الشخصية وعشرات السنين التي قضاها في التعليم. **وأما رئيس مملكة الماوردي "الفاضلة" فيختاره الله من دون سائر البشرَ!**

كيف؟

يجيب الماوردي، بكل بساطة: إن الله فضل النبات على الجماد. وفضل الحيوان على النبات، وفضل الإنسان على الحيوان. "**ثم فضل الله، جل شأنه، الملوك على طبقات البشر، تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه**. لجهات كثيرة ودلائل موجودة. وشواهد في العقل والسمع جميعا حاضر ومعلومة. منها أن الله. جل وعز. أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه. فسماهم **ملوكا**. وسمى نفسه ملكا". وبعد أن يستشهد بآيات قرآنية ذكر فيها لفظ "ملك" ولفظ "ملوك" يواصل كلامه قائلا: "فليس أحد في حكم هذا اللفظ أولى ولا أجزل قسما ولا أرفع درجة **من الملوك، إذ كان البشر مسخرين لهم وممتهنين لخدمتهم**. و(كانوا هم أي الملوك) متصرفين في أمرهم ونهيهم. ومنها (=من الشواهد على تفضيل الله الملوك على سائر البشر) أن الله **جعل الملوك خلفاء في بلاده وأمناءه على عباده** ومنفذي أحكامه في خليقته وحدوده في بريته. وكذلك قيل: السلطان ظل الله في الأرض. لأن من حقه (حق السلطان) أن **يحتذي مثاله (الله) فيها** ويحيي رسومه في سكانها. هذا مع أنه **جعلهم** (=الملوك) عُمّار بلاده وسماهم رعاة عباده، تشبيها لهم **بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم** وتمثيلا لرعاياهم بالإضافة إليهم بها. ولهذا المعنى سماهم الحكماء ساسة إذ كان **محلهم من مسوسيهم محل السائس مما يسوسه من البهائم والدواب الناقصة الحال** من القيام بأمور أنفسها والعلم بمصالحها ومفاسدها وسموا أفعالهم الخاصة بهم **سياسة** (...) ولجلالة حال الملوك سمى أهل اللغة **الملك رأسا**، إذ جعلوا محله من رعيته محل الرأس من البدن. وكل الأعضاء مسخرة له ومهيأة لحمله، ولأنه لا بقاء للجسد إلا به ولا قوام له إلا معه. ولأنه العضو الذي يجتمع فيه الحواس الذي لا بقاء للحيوان إلا به ولا فرق بينه وبين الموات والجماد إلا من جهتها. وهو معدن العقل والتمييز الذي فضل الله الإنسان به على جميع الحيوان". وأيضا: "ولجلالة شأن الملك سمي في الدين واللغة سلطانا، والسلطان في اللغة هو الحجة. قال الله عز وجل: "أم لكم سلطان مبين"؟. وأيضا: "ولجلالة حال الملوك سمى المسلمون السلطان الأجل في الإسلام إماما، لأنه ممن يجب أن يؤتم به ويقتدى به في فعله ويؤتمر له بأمره". وأيضا: "ومن جلالة شأن الملوك وفضائلهم على الرعايا وطبقات الناس أن كل من تحت يدي الملك من رعاياه وإن كانوا منواعيه (=من نوعه) في الصورة ومشابهيه في الخلقة ولم يتكلف هو اقتناءهم ولا شراءهم فإن **محلهم منه في كثير من الجهات محل المملوكين** ولذلك قال الله عز وجل في قصة سبأ: "إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم" (النمل ٢٣)، لأن المَلِك يملِك في أصل اللغة من المِلك لا من المُلك.

ولأنهم بأجمعهم ينقسمون قسمين: بين مَن محله منه محل المادة وبين مَن محله منه محل الآلة، فهو يستعملها في مادته على ما يريده ويهواه ويحبه ويراه، ثم يخرج له صورة عمله على مقدار حذقه بالصناعة وإصابته في الغرض والنية"[١٥].

ولما كان الله قد فضل الملوك على جميع البشر هذا التفضيل فمن حق الملك أن يتصرف في مملكته كما يتصرف الله في مملكته: إن على الملك أن يتشبه بالله، فهو ظله في أرضه. يقول الماوردي: "إن مما يجب على الملك الفاضل أن تكون عنايته بأمر خاصته أقدم وأكثر وأعم وأوفر حتى يروضهم رياضة لا يكون في أهل مملكته وضمن ولايته من هو أسرع إلى طاعته وأبعد عن معصيته وأقوى عزما على نصرته وأحسن أدباً في خدمته منهم، اقتداء بالله، جل وعز، واحتذاء على مثله في خلقه. وذلك أن الله عز وجل لما خلق خلقه وأوجب في حكمته أمرهم وزجرهم وتعبدهم (...) اصطفى منهم ملائكة جعلهم جنودا على خليقته، موكلين بأمور رعيته وأعوانا لأهل دعوته (...) ثم اصطفى من الناس رسلا وصيرهم أمناء على خلقه (...) فكذلك يجب على الملك أن يروض عليه ويسوس خاصته على مقدار طاقته ومنتهى قوته"[١٦].

ويشرح الماوردي دور الدين في حفظ المملكة وضمان طاعة الملك فيقول: "إن الله سبحانه حسم مواد الاعتراض منها (الرعية) على أفعاله (الملك) وكف أسنتها عن رده ما رآه في اجتهاده وأوجب عليها طاعته، وألزم الانقياد له لحكمه وأمرهم أن يتصرفوا بين أمره ونهيه". وهنا عند التعرض للملك والدين لابد أن يحضر **أردشير**. بالفعل يستشهد الماوردي بعبارة هذا الأخير الشهيرة: "وقال أردشير بن بابك في عهده إلى ملوك فارس: إن الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه..." الخ[١٧]، كما يبني تعريفه لـ"الخلافة" على هذه العبارة الكسروية، فقد استهل كتابه "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" بقوله: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في **حراسة الدين وسياسة الدنيا**"، وهو التعريف الذي تبناه الفقهاء من بعده فغدا أشبه ما يكون بتعريف سني رسمي للخلافة، حتى إن ابن خلدون قد تبناه في مقدمته حيث كتب يقول: الخلافة "نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا"[١٨].

صحيح أن الماوردي والفقهاء الذين رددوا هذا الشطر من عبارة أردشير واقفين بذلك عند "ويل للمصلين"، كما أشرنا إلى ذلك سابقا (الفصل السادس)، قد قصدوا من "حراسة الدين"، معنى مناقضا لما قصده أردشير وبينه: لقد قصد أردشير من "حراسة الدين" مراقبة رجاله والحذر منهم، كما بينا ذلك في فصل سابق. أما الماوردي والفقهاء فقد صرفوا معنى العبارة إلى عكس هذا المعنى، وهو أن يقوم "الخليفة" بحراسة الدين وحفظه لفائدة تطبيق

---

١٥ –أبو الحسن الماوردي، **نصيحة الملوك**، تحقيق محمد جاسم الحديثي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، د-ت، ص ٧١–٨٠.

١٦ – الماوردي، نفسه ص ٢٨٩–٢٩٢.

١٧ – الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق رضوان السيد، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص١٩٨–٢٠٢.

١٨ – ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٦٥، ج٢ ص ٥١٨.

تعاليمه السمحة. وبعبارة أخرى لقد أردوا أن يكون الملك في خدمة الدين. وليس أن يكون الدين في خدمة الملك كما أراد ذلك أردشير. ومع ذلك فسلطة أردشير بقيت مهيمنة على نصوص الماوردي. وهو لم يتردد في الاستشهاد. في سياق آخر. بالشق الثاني من عبارة أردشير التي يشرح فيها كيف أن مقصوده من "حراسة الدين" هو مراقبة الجهات التي توظف الدين ضد الملك القائم. يقول الماوردي في سياق تمييزه بين نصح العلماء الذي يُسْدون النصيحة مع الإخلاص للحاكم وأولئك الذين يسدون النصيحة التي فيها "غش". يقول: "وقد قال أردشير في عهده الجليل الخطير. العظيم القدر. الذي جعله دستورا الملوك: وفي الرعية ضرب أتوا الملوك من أبواب النصح لهم. والتمسوا إصلاح منازلهم بإفساد منازل الناس فأولئك أعداء الناس وأعداء الملوك"[19] الخ.

صحيح أن الماوردي يطلب من "الملك الفاضل" أن لا ينسى الرعية في تشبهه بالله. فالله "قد وصف نفسه بالرحمة بخلقه والعدل عليهم". وإذن فعلى "السائس الكامل" أن يعدل في رعيته وأن يكون رحيما بهم. وهكذا فالرحمة بالرعية :أن "لا يبتغي الملك السائس عمارة منزلته بتخريب منازل الرعية ولا توفير خزانته وبيوته أمواله بإخلاء بيوت العامة وإقلالها". وقد يذهب الماوردي إلى أبعد من ذلك في مسألة العدل فيقول: "وإنما يجب عليهم (=الرعية) الطاعة بشريطة المعدلة والوفاء بالعهد والرأفة والرحمة". غير أن هذا الاشتراط الخجول (اشتراط العدل مقابل الطاعة) لا أساس له ولا أفق في نصوص الماوردي التي تهيمن فيها القيم الكسروية هيمنة تامة تدفع إلى الهامش بما يفرضه عليه التداعي أحيانا من التذكير بهذا المطلب أو ذاك من المطالب الدينية والفقهية الإسلامية.

وهكذا فالرحمة التي طالب بها باسم التشبه بالله "الرحمان الرحيم" تلغيها أو على الأقل تفقر مضمونها العبارات الكسروية المضمون التي أراد بها تبرير الرحمة وبيان فائدتها. يقول مباشرة بعد أن أوصى "الملك السائس أن لا يبتغي عمارة منزلته بتخريب منازل الرعية" : "فإنه ليس زينته ومباهاته بعمارة الملكة وكثرة دخلها ووفور أغنيائها... بأقل من زينته بعمارة قصوره وفضول دوره وكثرة خيوله" الخ! وهكذا تؤول مسألة الرحمة بالرعية إلى مسألة "**الزينة**" : رحمة الملك بالرعية تنتج زينة لملكته ليست أقل من الزينة التي تنتج عن استيلائه على أموالها لفائدة قصوره وخيوله. المعيار إذن هو "**زينة كسرى**". لا مدى صدق التشبه بالله.

والشيء نفسه نلاحظه بالنسبة لـ "المعدلة" التي قرنها بالطاعة. ذلك أن مفهوم "العدل" يبقى في ذهن الماوردي مؤطرا بالقيم الكسروية محكوما بها. والقيمة التي تحكم مفهوم العدل في نظام القيم الكسروي هي الحفاظ على نظام الطبقات: أن يبقى كل في مكانه. القوي في منزلته والضعيف في منزلته. وهذا ما ينصح به الماوردي "الملك الفاضل". يقول مستعيدا وصية أردشير : يجب "أن يعرف طبقات الناس ومراتبهم. من أبناء الملوك والأشراف وذوي الأنساب والأحساب وأولادهم والعلماء والنساك وذويهم. وأرباب الضياع والأرضين والتجار

---

١٩ - الماوردي. **نصيحة الملوك**. ص ٥٨.

والصناع والمهنة وأصحاب الأقدار منهم ويرتبهم مراتبهم وينزلهم منازلهم فيوفر على كل طبقة منهم حقهم على مقادير أسبابهم ومراتبهم من البشر والتقريب والإرفاق والترتيب، فإن ذلك مما يحرضهم على التسابق في طلب الخير (...)، وإذا عوملوا بخلاف ذلك أداهم إلى الحنق على السلطان وإضمار السوء له"[٢٠] الخ. وهكذا. فحتى هذا "العدل" الذي يقضي بـ "إنزال الناس منازلهم" —وذلك هو معنى العدل في العصور القديمة والوسطى- ليس من أجل الناس أصحاب المنازل. بل من أجل درء خطرهم عن السلطان. **كل شيء في القيم الكسروية من أجل كسرى**. وأردشير نفسه يقول: "إذا رغب الملك عن العدل رغبت الرعية عن الطاعة"[٢١]. والعكس ليس صحيحا فقط بل هو المقصود. فالعدل ليس قيمة في ذاته بل نوع من "العوض". تطيع الرعية ثم يعدل الملك! تطيع وضعية اللاعدل أولا ثم ...

ذلك هو المبدأ الذي انطلق منه أردشير في عهده الذي ينهل الماوردي منه. والأخطر من ذلك أن الماوردي، الفقيه الكبير، يدعم هذا المبدأ الكسروي بما يحشده له من نصوص إسلامية. فهو يؤكد وجوب المحافظة على النظام الطبقي الكسروي بآيات وأحاديث. يقول: "وقد أوجب الله ذلك في كتابه وبينه لنبيه، عليه السلام، وجعله من دينه. حيث قال: "واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين" (الشعراء ٢١٥)، ويقول: "لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا" (الحديد ١٠) الخ. وهكذا يضع الماوردي الملك في منزلة النبي، ويضع حاشيته في منزلة الصحابة الأوائل، ويحكم لهؤلاء بحكم أولئك، وهو يعلم أنه لا شيء يجمع بين النبي وصحابته والملك وأنصاره غير المشابهة في العلاقة[٢٢]، وهي لا توجب حكما.

وبعد، فقد تتبعنا باختصار مدى حضور القيم الكسروية في الموروث الإسلامي. الشيعي منه والسني (الغلاة[٢٣]، الحديث الذي يرويه أهل السنة، فقه السياسة عند أكبر من اشتغل به -الماوردي). أما تغلغل هذه القيم في الموروثات الأخرى، اليوناني والصوفي والعربي "الخالص"، فذلك ما سنعرض له في الباب الذي خصصناه لكل منها. ولكن يبقى مع ذلك موروث عجيب نحل لأفلاطون وأرسطو في "الأدب والسياسة". وهو كسروي الروح والمضمون لابد من التعرف عليه هنا. فهو يدلنا على المدى الذي بلغته هيمنة القيم الكسروية في الساحة الثقافية العربية!

---

٢٠ - الماوردي. نفسه. ص ٣٧٢

٢١ - يذكره الماوردي نفسه في: **تسهيل النظر**. ص ٢٢٥.

٢٢ - يجب التمييز بين علاقة المشابهة التي قد تصلح للحكم على شيئين بحكم واحد كما في قياس الفقهاء. وبين المشابهة في العلاقة التي لا توجب حكما بين الطرفين، وإنما هي تمثيل (التشبيه التمثيل) فالعلاقة بين أشياء الطرفين هي التي تتشابه وليس عناصر الطرفين. :. انظر تفاصيل في هذا الشأن: **بنية العقل العربي**. قسم البيان، الخاتمة

٢٣ - لم نعرض للشيعة الإثني عشرية ولا للإسماعيلية، فقد سبق أن شرحنا نظريتهما في الإمامة بتفصيل في **بنية العقل العربي**. قسم العرفان. الفصلان٣ و٤ وهي نظرية تسكنها القيم الكسروية وتعمرها باسم "وراثة سر النبوة"

"قد تأملتُ، أيدك الله، ما عدَّدَتْه الفرسُ من حسن السيرة ورجاحة الآراء وملك الأهواء، ورأيتُ ما صدر عنك من ذلك غير مجانب للحق ولا بعيد من الصدق. ولو اقتصرت عليه دون ما قادك إليه جماحُ التعصب، وحداك عليه زلل التسلط، من الطعن على من بان فضلُه ورجح وزنُه من **اليونانيين**، لوجدتَ مقالا رحبا ومستعرضا فسيحا (...). فأما تكريرك **تقصيرَ اليونانيين في السياسة**، فقد أنفذت إليك ثلاثة عهود لهم: منها **عهد ملك** منهم إلى ولده فيما أفضى به إليه من أمر مملكته. **وعهد وزير** منهم إلى ولده فيما ينبغي أن يستعمله المتقلد للوزارة، **وعهد رجل** من أرفع طبقات العامة إلى ولده فيما ينبغي أن يعمله في تصرفه، فقابل بها ما نمى إليك من غيرهم، لترى محلهم من حسن السيرة وفضلهم على غيرهم في السياسة"[٢٤].

أما صاحب هذا القول فهو أبو جعفر أحمد بن يوسف. كان أبوه المعروف بـ "ولد الداية" ممن خدم إبراهيم بن المهدي الذي بويع له بالخلافة في بغداد قبل قدوم المأمون إليها من خراسان. أما هو فقد خدم لابن طولون في مصر حيث كان "من جلة الكتاب". كان أديبا وعالما بالطب والنجوم والحساب، وكاتب سير. وكان من المهتمين بالموروث اليوناني. ولد حوالي ٢٥٥ هـ وتوفي سنة ٣٤٠ هـ."[٢٥] وأما مناسبته فواضحة: لقد صدَّر به مقدمة كتابه "العهود اليونانية" الذي قال عنه إنه استخرجه من "رموز" كتاب "السياسة" لأفلاطون (الجمهورية) ليفنِّد به دعوى من يدعي "تقصير اليونانيين" في الكتابة السياسية وتفوق الفرس عليهم في هذا المجال. (هذا في حين أنه لا علاقة لهذا الكتاب، مضمونا وروحا وشكلا، بكتاب أفلاطون ولا يمكن أن يكون له به علاقة "استخراج" من نوع ما).

ينتمي الكتاب إذن إلى المرحلة الأخيرة من عصر التدوين، وقد تميزت هذه المرحلة ليس فقط بازدهار الترجمة من الموروث اليوناني -بعد أن كانت قد انتهت الترجمة من الموروث الفارسي قبل نحو قرن- بل تميزت أيضا باشتداد **المنافسة الثقافية** (وإن شئت فقل الصراع الثقافي)، ليس بين "العرب"وأبناء الشعوب الأخرى (الشعوبية) وحسب، بل أيضا بين هؤلاء أنفسهم. لقد وُزِّعَتْ المناقب الثقافية آنذاك كما يلي: للفرس السياسة والأدب، وللروم (اليونان) العلم والحكمة، وللعرب الفصاحة والبلاغة والبداهة الفكرية!

ولا نحتاج إلى تكرار القول هنا في موضوع هيمنة الموروث الفارسي، في "السياسة والأخلاق"، على الساحة الفكرية العربية منذ أواخر العصر الأموي إلى أواسط العصر العباسي.

٢٤- أحمد بن يوسف بن إبراهيم . "كتاب العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطن". ضمن الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام: عبد الرحمان بدوي مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٤ ص ٣.

٢٥- أنظر ترجمته في المرجعين أعلاه.

لنذكر فقط بما سبق أن أشرنا إليه من أن "عهد أردشير" كان يدرس لأبناء الخلفاء العباسيين إلى جانب القرآن الكريم[٢٦]، وأن كسرى أنو شروان كان يعتبر مثال الملك العادل.

كان لا بد أن يكون هذا مدعاة لافتخار الكتاب و"الطبقة السياسية" من أصل فارسي. وكان لابد أن يثير ذلك ردود فعل لدى أولئك الذين كانوا على صلة بالموروث اليوناني ولم يكونوا ينتمون للموروث الثقافي الفارسي. كأحمد بن يوسف صاحب **"كتاب العهود اليونانية"**، الذي أرد به **منافسة "الآداب السلطانية" الفارسية**[٢٧]، ولا يحتاج المرء إلى كبير عناء ليرى في "العهود اليونانية" هذه **"معارضات"**[٢٨] للعهود الفارسية. فالعهد الأول، "عهد الملك أذريانوس إلى ابنه، منافس ومعارض لـ"عهد أردشير"؛ و"عهد الوزير إلى ولده" منافس لما ينسب في هذا الموضوع إلى بزرجمهر كبير وزراء كسرى أنوشروان، والعهد الثالث "عهد العامي إلى ولده" ينافس الأدبيات الفارسية في "تدبير النفس". وقد نقل ابن المقفع كثيرا منها في نصوصه كما رأينا في الفصل السابع.

وإذا صح أن المقصود بـ "أذريانوس" الذي نسب إليه **العهد الأول** هو الإمبراطور الروماني هادريانوس المشهور الذي عاش في ما بين القرنين الأول والثاني للميلاد. و"قضى شطرا وافرا من ملكه وهو يذرع دولته الواسعة (...) ينشر الإصلاحات الإدارية في كل إقليم، ويبث التنظيمات الدستورية الخصبة وينشئ المدن"[٢٩]، فإن صاحبنا سيكون قد اختار شخصية رومية في وزن أردشير، ونسب إليه وصية سياسية أرادها أن تكون في مستوى وصية هذا الأخير. مضيفا إلى ذلك "عهد وزير" (روماني) إلى ولده فيما ينبغي أن يستعمله المتقلد للوزارة، وعهد رجل "من أرفع طبقات العامة إلى ولده فيما ينبغي أن يعمل في تصرفه". ويطلب صاحبنا من مخاطبه -الحقيقي أو الوهمي- المنتصر للفرس قائلا: "فقابل بها ما نمى إليك من غيرهم لترى محلهم من حسن السيرة وفضلهم على غيرهم في السياسة."[٣٠] ولاشك أن في قوله "فقابل بها ما نمى إليك..." ما يفضح الأمر من أساسه. إنه يشي بكون "العهود اليونانية هذه" قد كتبت على قدِّ "العهود الفارسية" وأنها مستخرجة منها لا من غيرها.

والحق أن صاحب "العهود اليونانية" لم يعمل إلا على استنساخ النموذج الذي أراد أن ينافسه ويزاحمه، النموذج الفارسي: فـ "عهد الملك أذريانوس" إلى ابنه يكرر نصائح "عهد أردشير". إلى الملوك من بعده تكرارا يكاد يكون حرفيا. من ذلك ما يتعلق باعتبار الدين أهم دعائم الملك، وبسياسة الملك إزاء رجال الدين، وبضرورة الحفاظ على نظام الطبقات الخ. وهكذا فالرعية "ودائع الله... وأمانته لدى الملك"، **ولضمان ولائها وطاعتها يجب الحفاظ على طبقاتها**، كل في مكانه: "وأخذ كل طبقة منهم بما لها وعليها حتى تشعر عِلْيَتُهم رأفتك، وأوساطهم إنصافك، وسفلتهم

---

٢٦ - الفصل السادس.

٢٧ - نحن نرجح مع عبد الرحمان بدوي أن تكون هذه العهود موضوعة من طرف أحمد بن يوسف نفسه. انظر مقدمة بدوي للطبعة التي نشرها من الكتاب نفس المعطيات السابقة ص ٢١-٢٢.

٢٨ - بالمعنى الأدبي للكلمة، كأن يعارض شاعرٌ قصيدةً لشاعر آخر، بإنشاء قصيدة على غرارها.

٢٩ - عبد الرحمان بدوي. نفس المرجع. ص ١١.

٣٠ - نفس المرجع ص ٣-٤.

خوفك. فاحظر على كل طبقة منهم ما لا يليق بها. واقصر جميعها على خدمة المملكة بما أوجبت الشريعة. وامنع أغنياءها من البطالة (=الترف واللهو) والنظر في أمر الدين إلا ما احتاج الجمهور إلى الفتيا فيه". ثم تتوالى النصائح حول اختيار الوزير والحاجب والعمال الخ.

في نفس الأفق الذي رأيناه عند أردشير وبنفس المضمون: **أما رجال الدين فقد "حرم في الشريعة على الزاهد منهم أن يطعن على الملك، لأن الملك مشغول بالمجاهدة، والزاهد فارغ للاستعراض. وإنما له أن يُنهي إليه ما علمه من أمر الناس. وعلى الملك أن يكون الزاهد منه بموضع البصر والسمع**". ذلك لأن. "رياء الناسك أعظم حوبا وأشد ضررا من مجاهرة المتسلط، لأن رياء الناسك يستدرج الساكن إلى ظاهره والغَرِيِّةِ به (=التغرير) فيكثر بذلك صرعاه وقتلاه. ومجاهرة المتسلط توحش الناس منه وتذعرهم منه فيسلم منه الكثير منهم (...) **فإذا أحسست بأحد من هؤلاء فاقبض لسانه عن القول واكشف عنه ما تستر به من الرياء والنفاق حتى يكون نكالا لغيره وموعظة لمن يأتي بعده من أمثاله**". وعلى هذا المنوال يستعيد "عهد الملك اليوناني" إلى ابنه القيم الكسروية ويتبناها كما هي.

أما "عهد الوزير إلى ابنه" فالمتصفح له يكتشف فيه بسرعة الجانب الثاني من "الأدب" أعني الخاص بـ"صحبة السلطان" بما في ذلك من تشريح أخلاقه. وقد جاء هنا على لسان "وزير"، لمضاهاة الوزير الفارسي المشهور بـ"الحكمة" بزرجمهر، كبير وزراء كسرى أنوشروان!

كيف يصف الوزير "الروماني" أخلاق الملك؟

يقول: "اعلم أن الملوك لا تخلو من أخلاق يحتاج المنصرف له إلى استعلامها وهي: السخاء والبخل، والقوة على التدبير والضعف عنه، والاسترسال وسوء الظن. وحسن البشر والانقباض". وينتج عن كل واحد من هذه الأزواج الأربعة سلوك معين. وغني عن البيان القول إننا هنا إزاء نفس الأزواج المتناقضة من الصفات التي تطبع أخلاق السلطان. كما حدثنا عنها قبلُ كلٌّ من أردشير وابن المقفع. غير أن الجديد هنا هو لجوء صاحب"العهد" إلى تشجير هذه الأزواج الأربعة من الصفات بتركيب بعضها مع بعض. فتكون النتيجة ستة عشر حالا هي الأحوال التي يكون عليها خُلق الملك. وهي تتدرج كما يلي:

- **سخي**، قوي على التدبير، مسترسل، حسن البشر (الحالة الأولى وتجتمع فيها الصفات الإيجابية).

- **بخيل**. ضعيف عن التدبير، سيئ الظن، منقبض (الحالة الأخيرة وتجتمع فيها الصفات السلبية).

- وما بين هاتين الحالتين أربع عشرة حالة في كل منها صفة سلبية أو صفتان أو ثلاث. **وهذا يعني أن نسبة خلو أخلاق الملك من الصفات السلبية، التي تجعل التعامل معه شاقا صعبا، هي كنسبة واحد من ستة عشر!**

بعد هذا ينتقل "العهد" إلى بيان ما يجب أن يكون عليه الوزير في نفسه من الصفات والخصال في سياسته مَن هو دونه، ثم ما يجب أن "يستشعره مع الملك". وهنا تتكرر نفس النصائح التي قدمها ابن المقفع لمن يصحب السلطان. فنقرأ مثلا: "وإذا خدمت ملكا فأرِهِ الاستهانة بما فضَلت به عليه والتعجب بما فضَل به عليك... واعلم أن ظهور العجز في مروءتك للملك أسهل عليه من ظهوره في كفايتك ودينك ... وحرك من أحسنت إليه على شكر الملك دونك ليقف على أن سعيك له أكثر من سعيك لنفسك ... **ولا تحسَبَنَّ لِمَلِك صَحِبْتَه إساءةً حتى تضيف إليها عذرَه في الشريعة، فإن الشريعة أجلسته مجلس التملك عليك وعلى غيرك** ... وإذا ذكر لك خطأ كان له فأجِلْ فكرك في الاعتذار له منه واحذر أن توافقه على ذمه". ثم ينتقل إلى كيفية التعامل مع حاشية الملك، ويوصيه بالحذر والتمسك بالترتيب القائم وتفضيل من آثره الملك "بحسن العطية ووفور البر" الخ.

أما **العهد الثالث**، "عهد العامي إلى ولده" فيذكرنا بما كتبه ابن المقفع في موضوع "تدبير النفس" وبالنصائح التي وجهها لـ "**العاقل**" في "الأدب الصغير"، وبما ورد في كتاب كليلة ودمنة. وهو يقلد هذا الأخير في ضرب المثل من "حياة الحيوان". من ذلك تحذيره ابنه، وهو من طبقة العامة، من الاغترار بالفرصة التي قد تتاح له حين تقوده المصادفة إلى القرب من الملك. يقول: ولا يحملنك ما تراه من قرب الأمور على أهل طبقتك بالسلطان إلى ملابسته والإكباب عليه والترسم به، فإن موقعك منه موقع السخلة (الشاة) من الأسد، يحميها في شِعبه ويطرقها في جوعه. وقد شبه علماؤنا المخالط للسلطان من أهل طبقتنا برجل شق عليه نقل الماء إلى داره ليسقي بستانا له بها... فاحتفر من بحر يجاوره نهرا إلى داره، فاستمتع به وحسن أثره عليه... فلما زاد ماء ذلك البحر وجاشت أمواجه غلب النهر على الدار فغرق جميع ما فيها من نبت وآلة. وكان ما خسره به أضعاف ما توفر عليه منه" (ص ٥٨).

"العهود اليونانية" مستنسخة شكلا ومضمونا من العهود الفارسية؟ هذا واضح وضوح الشمس. فهل يصدق هذا أيضا على النص المنسوب لأرسطو ؟ فعلا. يصدق الشيء نفسه على كتاب "سر الأسرار" أو "**السياسة في تدبير الرئاسة**" وينسب لأرسطو. لقد ظهر هذا الكتاب في الوقت نفسه وتحت نفس الدوافع، دوافع المنافسة مع الموروث السياسي الفارسي. كان ابن البطريق المتوفى حوالي ٢٠٥ هـ. والذي تنسب إليه ترجمة هذا الكتاب من الجيل السابق لجيل أحمد بن يوسف صاحب "العهود اليونانية"، وكان على صلة فعلية بالفكر اليوناني: فقد ترجم كتبا مهمة لأرسطو مثل كتاب الحيوان، وكتاب السماء والعالم، وكتاب الآثار العلوية الخ. فكيف يعقل أن يخفى عليه ابتعاد نص هذا الكتاب عن فكر أرسطو وأسلوبه ويقع في خطأ نسبته إليه بحماس؟[٣١].

---

٣١ - هذه رواية ظاهرة الصنع. إن منافسة أصحاب الموروث اليوناني لأصحاب الموروث الفارسي لم تكن قد بلغت زمن ابن البطريق الحدة التي ينطق بها نص هذا الكتاب. لذلك فنحن نرجح أن يكون الكتاب قد وضع بعد ابن البطريق ونسب إليه أنه ترجمه من اليونانية.

يأبى المترجم المزعوم لـ "كتاب السياسة في تدبير الرياسة" (المعروف بـ "سر الأسرار")، والمنحول على أرسطو إلا أن يذكر قارئه في مقدمة صدر بها الكتاب بأن الإسكندر قد فتح البلدان "واستولى على الممالك طولا وعرضا ودانت له الأمم عربا وعجما بفضل اتباعه نصائح وزيره أرسطوطاليس "مؤلف الكتاب". ليس هذا وحسب بل إن روح رد الفعل من جانب أنصار الثقافة اليونانية، ضد أنصار الثقافة الفارسية، تأبى إلا أن تدفع "المترجم" إلى الحديث في مقدمة الكتاب عن "رسائل سياسية" أخرى لأرسطو زعم أنه ألفها للإسكندر، منها تذكر بفتح الإسكندر لبلاد فارس وانتصاره على أهلها وعزمه على "قتلهم جميعا" لولا أن أرسطو نصحه بأن يملكهم بالإحسان إليهم والمبرة بهم"، "فبلغ الإسكندر كلامه فامتثله، فكانت الفرس جميعا أطوع أمة دانت له" (ص ٦٩).

والهدف من التذكير بفتح الإسكندر لبلاد فارس واضح : فهو موجه إلى الذين يمدحون الفرس على اختصاصهم بـ"السياسة" وحسن "تدبير الملكة" ويزعمون "تقصير اليونانيين" في ذلك، ناسين أو متناسين أن الإسكندر ملك بلاد فارس وأهلها وأنه كان على وشك إفنائهم جميعا لولا "الحكمة السياسية" اليونانية التي نطقت على لسان أرسطو المزعوم والتي جعلت الاسكندر يعدل عن قتلهم ويتركهم، بل ويسوسهم بالتي هي أحسن حتى إن الفرس "كانت جميعا أطوع أمة دانت له"!

وكما جعل بيدبا الفيلسوف كتاب "كليلة ودمنة" الذي ألفه للملك دبشليم، كتابا يشتمل على ظاهر وباطن، كذلك يأبى "مترجم" كتاب "سر الأسرار" إلا أن "يعثر" في النص الذي "ترجمه" على رسالة من أرسطو إلى الإسكندر يقدم له فيها الكتاب، ويقول —كما قال بيدبا عن كتابه— إنه "ظاهر وباطن" : فالظاهر حكمة ووصية، أما الباطن فهو "البغية، فإذا تدبرت أمورها وتفهمت رموزها نلت بها غاية أمانيك وأقصى أراجيك فكن بها سعيدا" (ص٧١).

يشتمل الكتاب على عشر مقالات:

الأولى في أصناف الملوك: "الملوك أربعة: ملك سخي على نفسه سخي على رعيته. وملك سخي على نفسه لئيم على رعيته، وملك لئيم على نفسه لئيم على رعيته، وملك لئيم على نفسه سخي على رعيته". أما الروم فقالت: لا عيب على الملك إذا كان لئيما على نفسه سخيا على رعيته. وقالت الهند: اللؤم على نفسه وعلى رعيته صواب. وقالت الفرس ردا على الهند : الملك السخي على نفسه وعلى رعيته مصيب. وأجمع الكل منهم أن السخاء على نفسه مع اللؤم على رعيته عيب وفساد للملك". (ص ٧٣). ومن الملاحظ أن الكلام عن أنواع الملوك هنا يستعيد مباشرة ما رأيناه في "عهد الوزير إلى ابنه" (من "العهود اليونانية" الثلاثة): البدء بـ "السخاء"، وتصنيف الملوك وأخلاقهم على أساس السخاء والبخل (=اللؤم). أما تعريف "السخاء" فهو يستعيد تماما ما هو رائج في الآداب السلطانية الفارسية. أما ما يلي ذلك من "نصائح" للإسكندر فمصاغ على نمط ما أسميناه بـ"**العبارات الماكرة**" التي حللنا نماذج منها في خطاب "أدب السياسة" في الموروث الفارسي. فضلا عن أن مضمونها الأخلاقي هو نفسه...

أما المقالة الثانية فهي "في حال الملك وهيئته وكيف يجب أن يكون مأخذه في خاصته"، وتكاد هذه المقالة تنقل مباشرة من الأدبيات السياسية الفارسية بما في ذلك كتاب كليلة ودمنة الذي تنقل منه نصوصا تشي بأثر النقل فيها ولذلك تذكرها أحيانا بصيغة "وفي كتاب للهند" الخ. حتى المرأة يقرن التحذير منها بالتحذير من السم، كما رأيناها في الموروث الفارسي! ولعل الجديد هو إفاضة الكلام عن التنجيم والحظ وأجزاء الجسم والأغذية والمياه والدواء والفراسة إلى غير ذلك مما اشتهرت به الأدبيات الهرمسية في الإسكندرية.

أما المقالة الثالثة فهي في "**صورة العدل**" : ينطلق الكلام عن "العدل" في هذه المقالة القصيرة من كون "العدل صفة كريمة من صفات الباري جل اسمه وتعالى ذكره. **والملك وهو من استرعاه الله أمر عباده وقلده أمورهم وأطلق يده على أبشارهم وأموالهم ودمائهم وجميع أحوالهم، كالإله، فهو متشبه بالإله، ولذلك يجب أن يتشبه به في جميع أحواله كلها**". هكذا تقدم **القيم الكسروية** كحقائق أولية سابقة على العدل وغيره. فالله "هو الذي "استرعى" السلطان، وهو الذي "قلده" أمور الرعية، "وأطلق يده على أبشارهم وأموالهم ودمائهم وجميع أحوالهم"، فهو "كالإله"!

إذا سلمنا بهذا فما قيمة العدل بعد ذلك؟ ولماذا؟

الجواب: لأن الله عادل، والملك كالإله فيجب أن يتشبه به. إذن ليس العدل حقا للرعية وإنما هو صفة تقرب الملك أكثر نحو الألوهية! وهكذا القيم الكسروية كلها فهي من أجل السلطان حتى وإن كانت في الظاهر تقرن بالرعية. وتتكرر في هذه المقالة على لسان أرسطو نفس "الحكم" حول العدل التي رأيناها في نصوص أردشير وأنوشروان وابن المقفع، بما في ذلك الحفاظ على نظام الطبقات باسم العدل، وهكذا نقرأ مثلا: "والخاصة والعامة طبقات وإثبات العدل فيهم يختلف" (ص ١٢٦)، بمعنى أن العدل في كل طبقة غيرُه في الطبقة الأخرى. وتنتهي المقالة بتلك العبارة التي سبق لنا أن حللناها من قبل ضمن الموروث الفارسي والتي تقول: "لا سلطان إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالعمارة، ولا عمارة إلا بعدل وإحسان". هذه العبارة تُمطط هنا لتصبح كما يلي: "العالم بستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تحجبه السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك راع يعضده الجيش، الجيش أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يتعبَّدهم العدل (=يجعلهم عبيدا له). العدل مألوف وهو صلاح العالم، العالم بستان...". واللافت للنظر أن ابن خلدون أشار إلى علاقة هذه العبارة بمثيلتها التي تنسب إلى أنوشروان والموبذان، وقال إنها وضعت على شكل دائرة في كتاب "السياسة" المنسوب لأرسطو المتداول بين الناس"[٣٢].

---

٣٢ -ابن خلدون. **المقدمة**. ج١ ص ٤١٦. هذا وقد أورد العبارة الدائرية مع تغيير طفيف كما يلي: "العالم بستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضد الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية. الرعية عبيد يكنفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم، العالم بستان...".

وما قلناه بصدد العبارة المختصرة المنسوبة لأنوشروان، التي حللناها قبل[٣٣]، ينطبق على هذه العبارة الدائرية التي أضفى عليها التمطيط نوعا من التعقيد زاد من خطورتها: ظاهر العبارة يوهم بأن كل شيء من أجل "العدل"، "الذي هو قوام العالم" وبه تنتهي العبارة، بينما أن باطنها يؤكد (بقراءتها من آخرها) أن العدل من أجل السلطان، كما في العبارة المختصرة).

وهنا لا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن المعنى الذي يعطيه النص لـ"**العدل**" هو المعنى المستفاد من كون "العالم"، أي الكون، يحكمه نظام مطرد، وأن كل جزء منه يخدم الأجزاء الأخرى، وأن هذا النظام يتطلب بقاء كل جزء من الكون في مكانه والقيام بوظيفته، وإلا وقع فيه الخلل والاضطراب، وهذا هو معنى عبارة "العالم محكوم بالعدل" في الفكر القديم. ومنه ضرورة الحفاظ على طبقات المجتمع وعدم السماح بالارتقاء الطبقي لأن ذلك يُخِلّ بالنظام. ومن هنا أيضا تعريف القدماء للعدل بأنه "إنزال الناس منازلهم". **وإذن فعبارة "الرعية عبيد يتعبدهم العدل" تعني أنهم عبيد للعدل الذي يقضي ببقاء كل طبقة على وضعها، لا تطمع فيما فوقها ولا تعتدي على ما تحتها**. والهدف توفير الظروف المناسبة للإنتاج. وإذن **فالعدل ليس قيمة من أجل ذاته ولا من أجل الرعية بل هو من أجل جمع المال**. والمال من أجل الجند، والجند من أجل السلطان الذي يتمتع بالبستان الذي تسيِّجه الدولة.

ثم تتوالى مقالات الكتاب الباقية على هذا الشكل: الرابعة في وزراء السلطان، الخامسة في كتابه وسجلاته (الدواوين) والسادسة في سفرائه وهيآته، والسابعة في العمال، والثامنة في رؤساء الجيش، والتاسعة في سياسة الحروب والعاشرة في "علوم خاصية من علوم الطلسمات وأسرار النجوم"، وليس في هذه المقالات جديد يذكر في مجال "السياسة والأخلاق"، سوى ما أقحم فيها إقحاما، مما أشرنا إليه من "الطلسمات وأسرار النجوم" وغيرها من العلوم السرية الهرمسية. والمناسبة بين بعض هذه "العلوم" وبين "السياسة" هي رغبة الملوك في معرفة مصائرهم (=حدثان الدول) وما تخبئه الأيام لهم الخ.

وبعد، فهل نحتاج إلى القول إن **القيم الكسروية** قد فرضت نفسها على منافسي هيمنة النفوذ الفارسي على الساحة الثقافية العربية في العصر العباسي، فلم يجدوا سبيلا للمعارضة سوى تبني نفس القيم ونسبتها إلى اليونان! وهكذا سادت نفس **القيم الكسروية -قيم الاستبداد والطاعة-** في السياسة والأخلاق مرتين: مرة بوصفها قيما تنتمي إلى الموروث الفارسي، ومرة بوصفها قيما تنتمي إلى الموروث اليوناني المنافس.

-٦-

ومن الكتب التي تدخل في هذا الإطار، إطار المنافسة بين أصحاب الموروث اليوناني وأصحاب الموروث الفارسي، كتاب "مختار الحكم ومحاسن الكلم" لأبي الوفاء المبشر بن فاتك

---

٣٣ - الفصل السادس.

الآمري[٣٤]. أصله من دمشق وسكن مصر، عاش في أواخر المائة الخامسة للهجرة. يقول في مقدمة كتابه: "كنت قرأت كتبا فيها أشياء من آداب **الحكماء اليونانيين** ومواعظ العلماء المتقدمين، فرأيت فيها وصايا أعجبتني ومواعظ التاطت بقلبي، وآدابا استحسنتها نفسي، يكثر انتفاع المتدبر لها وتعظم فائدة العامل بها، فيها جذب إلى فعل الخير وتنبيه على حسن السياسة وترغيب في التزود إلى الآخرة. فحداني ذلك إلى أن أجمع منها في كتابي هذا ما رأيته نافعا(...)، واعتمدت في ذلك على انتخاب كلام الإلهيين منهم الموحدين من جملتهم" (ص ٣).

التنصيص على **الحكماء اليونانيين** دون غيرهم، مع أن الموضوع يهم الحكمة والأخلاق والسياسة. تنصيص **يقصي الفرس** عمدا! وكذلك التنصيص على **"الإلهيين" والموحدين**، يخرج الفرس لأنهم مجوس غير موحدين، **يقولون باثنين**!

يبدأ بـ "كلام شيث النبي عليه السلام وآدابه" (في التوراة هو الابن الثالث لآدم وحواء (الطبري). يقول: "اسمه عند اليونانيين أوراني الأول"[٣٥]. وهو أول من أخذوا عنه الشريعة والحكمة"! (=قبل الفرس). ويضيف: "قال" إنه يجب أن يكون في المؤمن والحنيفي ست عشرة خصلة: الأولى: المعرفة بالله عز وجل وبأهل طاعته وبتقديسه ... والثانية معرفة الخير والشر ...والثالثة السمع والطاعة للملك الرحيم الذي استخلفه الله عز وجل في الأرض وملكه أمر العباد. والرابعة بر الوالدين...الخ". أيضا "وقال عليه السلام (=النبي شيت)، سبيل الملك: كما يجب أن تكون رعيته تحت طاعته كذلك يلزمه أن يكون هو المفتقد أحوالهم قبل حال نفسه في جميع أمورهم، لأن صورته معهم صورة النفس في البدن"، ثم أقوال من هذا النمط (ص ٤-٥). فانظر كيف يهتم النبي شيت بمسألة الملك، وهو الابن الثالث لآدم. إنه **أردشير يحكم ما قبله أيضا**!

بعد ذلك يأتي دور "حكم أرميس وآدابه. وهو إدريس النبي (ص) وشيء من أخباره" وهو "هرميس الهرامسة": دعا إلى دين الله والقول **بالتوحيد** وعبادة الخالق. "ورتب الناس **ثلاث طبقات**: كهانة وملوكا ورعية، ومرتبة الكهنة فوق مرتبة الملك. لأن الكاهن يسأل الله في نفسه وملكه ورعيته، وليس للملك أن يسأل الله تعالى في شيء إلا في نفسه ورعيته. وليس للرعية أن تسأل الله شيئا إلا لأنفسها فقط (قارن ما نقله الجاحظ في كتاب التاج) ... وانتهت شريعته وهي الملة الحنيفية وتعرف أيضا بدين "القيِّمة" إلى مشارق الأرض ومغاربها (ص ١٠). هرمس هذا يلبس لباس النبي إبراهيم كما ورد في القرآن. أما إبراهيم نفسه فقد أقصي لأنه ليس من الروم، بل هو جد العرب. فالفضل يجب أن ينسب للروم لأنهم المنافسون للفرس!

ثم يأتي دور هرميس "إدريس النبي -مرة أخرى- المثلث بالنبوة والحكمة والملك". ونقرأ له نصائح بأسلوب عربي لا تشتم فيه رائحة الترجمة مع عبارات دينية إسلامية. من

---

٣٤ - ابن فاتك: أبو الوفاء المبشر الآمري. **مختار الحكم ومحاسن الكلم**. نشره عبد الرحمان بدوي المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط٢ -١٩٨٠.

٣٥ - بدوي: كلمة سريانية معناها معلم.

ذلك: "أطيعوا الله وأطيعوا رؤساءكم واخضعوا لسلطانكم وأكرموا كبراءكم وبروا مؤدبيكم، ولتغلب عليكم محبة الله والحق. ولا تخافوا الرأي الصواب ومشاورة النصحاء لتأمنوا الندامة وتسلموا من الملامة" (ص ١٤). وأيضا: "حياة النفس في الحكمة، والحكمة في الإيمان بالله عز وجل في حفظ الدين، أو لا تعلمون أن الحكمة والإيمان بالله لا يفترقان، إن وجد أحدهما وجد الآخر وإن عدم عدم" (ص ١٥). **نفحة دينية مسيحية بقالب إسلامي**. أيضا "من لم يسكن موضعا فيه سلطان قاهر، وقاض عادل، وطبيب عالم، وسوق قائم، ونهر جار، فقد ضيع نفسه وأهله وماله وولده" ص٢٣ (عبارة رائجة في الموروث الفارسي).

ووصى بسيلوخس وهو آمون الملك وصية فيها روح إسلامية واضحة، قال: أول ما آمرك به تقوى الله عز وجل وإيثار طاعته.(...) ومن قدح في ملكك فاضرب عنقه وأشهره ليحذر غيره، **ومن سرق فاقطع يده، ومن تلصص في طريق فاضرب عنقه واصلبه ليشتهر** بذلك وتأمن سبلك. ومن وجد مع ذكر يفسق به فحرقه بالنار واجب. ومن وجد مع امرأة يزني بها **فاضربه خمسين جلدة وارجم المرأة مائة حجر** بعد إقامة البينة الثقة في ذلك". وهكذا يتم يواجه الفرس بسلطة شريعة الإسلام.

ولا يتسع المجال هنا لأكثر من هذه النماذج من "الحِكم" التي يراد منها إقامة البرهان على أن الروم، والمقصود اليونان، لهم من "الآداب"، في السياسة والأخلاق، ما يضاهي ما كان عند الفرس! أما الحكايات التي يوردها ابن فاتك فكثيرة وكلها تصب في نفس الغرض: إقامة الحجة على تفوق الروم. من ذلك هذه التي تبرز تفوق الروم في العلوم (الطب) وحاجة الفرس إليهم. تقول الحكاية: "أنفذ بهمن أردشير ملك الفرس إلى فيلاطيس ملك قو، جزيرة أبقراط (في بحر إيجه). فطلب منه إنفاذ أبقراط إليه وأمر لأبقراط بمائة قنطار من ذهب (...) وكان مُلك اليونانيين حينئذ لملوك الطوائف ولم يكن يجمعهم ملك واحد، وكان **بعضهم يؤدي الإتاوة لملك الفرس**. فتقدم فيلاطيس ملك جزيرة قو إلى أبقراط بالتوجه إلى ملك الفرس، وعرّفه أنه لا يأمن أن يكون تأخره عنه سببا في هلاكه وهلاك أهل بلده، لأنه لا طاقة لهم بمقاومة ملك الفرس، وأمره بالمسير إليه ليعالجه ويعالج الفرس من وباء وقع فيهم. فما أجابه إلى معالجة أعداء اليونانيين وتوقف عن ذلك. فكرر السؤال والطلب فرد أمره في ذلك إلى أهل مدينته، فاشتد ذلك عليهم وضنوا به أن يخرج عن بلادهم وامتنعوا أن يمكنوه من الخروج. وقالوا: نقتل عن آخرنا ولا يخرج أبقراط عن بلادنا، فاعتذر الملك بما كان من امتناعهم" (ص ٤٨).

—٧—

وبعد فإذا كنا قد أبرزنا كيف أن كتاب ابن فاتك وأمثاله تندرج في إطار التنافس بين أنصار الموروث الفارسي والموروث اليوناني في الثقافة العربية فإن ذلك لا يعني أن هذه الكتب قد وضعت وضعا من طرف هؤلاء الذين تنسب إليهم. بل الثابت تاريخيا أن العصر

الهيلينستي (العصر اليوناني الروماني) الذي شهد صراعا مريرا بين الفرس والروم قد عرف مثل هذه الكتب التي تنسب لمشاهير الروم (اليونانيين)، الخرافيين منهم والحقيقيين، وقد ترجم بعضها إلى العربية ترجمة ما: في الغالب بتصرف وتكييف، كما هو واضح من النصوص التي عرضنا لها[٣٦]!

وإذا كنا لا نتوفر على تفاصيل كافية حول التداخل الثقافي والديني والعلمي الذي حصل بين الحضارتين الفارسية والبيزنطية من خلال الحروب الطويلة والاحتكاكات المتعددة التي عرفتها العلاقة بينهما، فإن المؤكد هو أن التأثير الثقافي العلمي اليوناني قد استمر منذ فتح الاسكندر لبلاد فارس وبقي حيا حتى الفتح الإسلامي من خلال مدرسة جنديسابور خاصة. لقد شيد هذه المدرسة الملك الساساني سابور الأول (٢٤١م-٢٧٢م) وأسكن فيها الروم النساطرة (=فرقة مسيحية) بعد أن طردوا من الإمبراطورية البيزنطية. وقد استمرت هذه المدرسة قرونا فازدهرت في عهد كسرى أنوشروان (٥٣١م-٥٧٩م) الذي بنى فيها بيمارستانا. وبقيت قائمة بعد الفتح الإسلامي. وكان من رجالها أطباء الخلفاء العباسيين (المنصور، الرشيد، المأمون...). ولم تكن هذه المدرسة تعنى بالطب وحده بل كانت تدرس فيها الفلسفة أيضا، وكان كسرى الأول نفسه يدرس الفلسفة على أساتذتها وقد ألف له بعضهم مختصرا في المنطق وبعض المسائل الفلسفية، كما جرت بينهم وبين رجال الدين الزرادشتيين مناقشات في المسائل الميتافيزيقية. وعلى العموم انتعشت الحياة العقلية بإيران بصورة عامة في عصر أنوشروان فألفت عدة كتب في الحكمة والنصائح الأخلاقية العملية على طريقة "الكلمات القصار" التي تتميز بها كتب "الأدب"[٣٧].

والسؤال الذي نريد التمهيد له بهذه المعطيات هو التالي: إذا كان من المفهوم تماما أن تُستبعَد كتب السياسة والأخلاق اليونانية، كُتُب أفلاطون وأرسطو، من مركز الاهتمام فيما نقل من اليونانية إلى الفارسية (عبر السريانية أو مباشرة) لاختلاف القيم السياسية والأخلاقية في كتب أفلاطون وأرسطو عنها في الثقافة السياسية والدينية الفارسية، فلماذا لم يعمد أنصار الموروث اليوناني في الثقافة العربية إلى النصوص الحقيقة لكل من أفلاطون وأرسطو لمعارضة دعوى أنصار الموروث الفارسي تقصير اليونانيين في مجال السياسة والأخلاق؟

وهذا السؤال مبرر تماما خصوصا وكتاب جمهورية أفلاطون وكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو قد تمت ترجمتهما واتسع رواجهما قبل صاحب "العهود اليونانية" بما لا يقل من قرن من الزمن وبأزيد من قرنين قبل صاحب "مختار الحكم" الذين اعتمدا، كما رأينا، النصوص المنحولة في إبراز "مآثر" اليونانيين في الأخلاق والسياسية بدل النصوص

---

٣٦ - من هذه الكتب: " الكلم الروحانية في الحكم اليونانية" لأبي الفرج بن هندو المتوفى سنة ٤٢٠ هـ. وكتاب: "نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء"، لحنين بن إسحاق. مخطوط. وغيرهما.

٣٧ - كريستنسن. **إيران في عهد الساسانيين**. نفس المعطيات السابقة. ص٤٠٧ وما بعدها.

الصحيحة. هذا إضافة إلى جوامع سياسة أفلاطون لجالينوس وقد ترجم هو الآخر إلى العربية في وقت مبكر.

الجواب الذي يفرض نفسه هو أن ما منع من ترجمة ورواج النصوص السياسية والأخلاقية اليونانية في الأوساط العلمية الفارسية، التي اهتمت فقط بنقل الطب والعلوم والقضايا الفلسفية، هو نفسه ما جعل أنصار الموروث اليوناني في الثقافة العربية يلجئون إلى النصوص الفارسية الأصل يستنسخونها وينسبونها لأفلاطون أو أرسطو كما رأينا في "العهود اليونانية" و"سر الأسرار"، أو إلى نصوص منحولة لشخصيات تاريخية حقيقية أو خرافية ضمت إلى المرجعية الرومانية اليونانية. إنه **تغلغل القيم الكسروية في** الحضارة العربية الإسلامية ليس على مستوى الثقافة وحسب، بل **أيضا على مستوى بنية الدولة وكيان المجتمع** كله. ويمكن إدراك مفعول هذا العامل إذا عرفنا أن القيم الكسروية هذه تتناقض تماما مع القيم السياسية والأخلاقية اليونانية: الأولى تتخذ من **"كسرى" القيمة المركزية**. فمجالها هو **"طاعة السلطان"**، كما رأينا. أما الثانية (اليونانية) فالقيمة المركزية فيها هي الفرد. ومجالها هو **"سعادة الفرد"**.

لنوضح هذه المسألة بما يشبه أن يكون خاتمة لهذا الباب.

إجمال ومناقشة

الأولوية للطاعة على المطاع!

وصفنا القيم التي روجها الموروث الفارسي بكونها قيما **كسروية** وقد عنينا بذلك أن السُّلَّم الذي ينتظم هذه القيم ينطلق من "**كسرى**". (في الماضي كان يسمى عندنا خليفة أو ملكا أو سلطانا، أو شيخا لمريد الخ. أما اليوم فهو ملك أو رئيس أو زعيم، أو قائد، أو ما شئت من الأسماء والألقاب!)، **كسرى** الذي يخدمه الكل ولا يخدم هو أحدا. والذي يجعل نفسه -عند الحاجة- وسيطا بين الله والناس. أما القيم الأخرى فهي تتدرج نزولا من أقرب الناس إليه (الوزير والكاتب، أو المريد والتابع الخ) إلى من يعبر عنه في هذا النظام من القيم بـ "سفلة العامة"؛ والغالب ما تأتي "النساء" في أسفل هذه "السفلة". أقول النساء -بالجمع- وقد "أخطأت" عندما ذكرت "المرأة" بالمفرد في فصل سابق، لأن "**المفرد**" الوحيد في نظام القيم الكسروي هو "**كسرى**" وحده لا شريك له، تماما مثلما أن "الفرد" الأحد في ميدان الألوهية هو الله الذي لا إله إلا هو. أما الباقي فـ "جمع" أو اسم جنس لجمع: "قوم"، "قبيلة" "طبقة"، طائفة، رعية، ناس، جمهور، شعب، وأيضا "جماهير" الخ. إنها "**أخلاق الطاعة**" التي لا يكون لها معنى إلا إذا تعلق الأمر **بطاعة الجماعة للواحد الفرد**. أما طاعة فرد لفرد، أو طاعة فرد لجماعة فليس مما يقبله نظام القيم الكسروي هذا!

والحق أن ما يلفت النظر في هذا النظام الكسروي، وفي الآداب السلطانية المعبرة عنه، هو غياب الإنسان كـ"**فرد**"، بل غياب مفهوم "**الإنسان**" نفسه. ذلك لأن من أسس هذا النظام من القيم التعامل مع ما دون "كسرى" على أساس أن الأمر يتعلق **بطبقات** -كما رأينا- وليس بأفراد، طبقات من **النوع الجيولوجي** وليس من النوع الاجتماعي المعاصر: طبقة الحاشية والوزراء والكتاب، وتحتها طبقة رجال الدين، وتحتها طبقة الجند.. وتحت الجميع طبقة الزراع والصناع والمهان! **الفرد البشري ليس قيمة ولا له قيمة**.

والسؤال الآن: لماذا غُيِّب الفرد في هذا النظام؟

بعبارة أخرى: "**لماذا كان هذا النظام من القيم نظاما كسرويا بهذا الشكل**": نظاما يحتكر فيه كسرى مجال الحضور؟ كل شيء يدور حوله على شكل دوائر وحلقات: الجند، رجال الدين، الوزراء والكتاب، الخاصة، العامة. وكل "**الأدب**" يتحدث عنه: صحبة السلطان، طاعة السلطان، "عدل" السلطان الخ. النصوص الفارسية في "الأدب والحكمة" تنشغل بصورة لافتة للنظر بالسلطان. ليس فقط في المجالات الذي ذكرنا، بل في مجال "**الحكمة**" أيضا. **فما من سؤال في موضوع أخلاقي إلا ويكون كسرى من بين "الحكماء" الذين يطلب منهم الجواب. فيجيب! فكسرى ليس هو الماسك بالسلطة وحده وحسب، بل هو الناطق بالحكمة أيضا**. وهناك نصوص في "الأدب والحكمة" تشغل صفحات وصفحات من "الكلمات القصار" تنسب إلى الأكاسرة ووزرائهم. ففي القسم الذي خصصه مسكويه، مثلا، لآداب الفرس من كتابه "جاويدان خرد" (=الحكمة الخالدة) نقرأ العناوين التالية: "ما اخترته من آداب بزرجمهر"، الوزير الشهير (١٢ صفحة من القطع الكبير)، "ما اخترته من حكم كسرى قباذ" (٤ صفحات)، "حكم تؤثر عن أنوشروان" (١٢ صفحة)، "حكم لبهمن الملك" (٦ صفحات) الخ.

كل شيء يدور حول كسرى، **وكسرى حاضر في كل شيء، يزاحم حضوره في وجدان الفرس حضور الله**. والحق أن "**الدين والملك**" كانا توأمين فعلا، ليس في النظام السياسي الاجتماعي للدولة الساسانية وحسب، **بل في قلوب رعاياها أيضا**. وذلك إلى درجة أن أحدهم لو أعلن أنه يعبد كسرى لما أثار ذلك استغرابا ولا استهجانا من أحد -كما يقول المختصون في الإيرانيات. ومن هنا كانت طاعة كسرى وطاعة الله من الأمور "البديهية" التي لا تكون موضوع نقاش. **ومن هنا أيضا كان الخروج عن طاعة كسرى يبدأ بالخروج عن الدين السائد. فالثورة على الحكم الكسروي تبدأ هنا بالثورة في الدين**! ومن هنا كانت الفرق الدينية حركات سياسية أيضا، وكانت الثورات المسلحة تقوم باسم دين جديد: المانوية، المزدكية، الخرمية الخ. الزعيم السياسي زعيم ديني والزعيم الديني زعيم سياسي. وكما أن الدين يقوم على الطاعة لرجل هو كسرى، فالثورة يجب أن تقوم أيضا على الطاعة لزعيمها، وإذن فالعنصر الثابت **في جميع التحولات هو الطاعة**، وجميع القيم الكسروية، ومن بينها التي تكرس الثورة على كسرى، تحتل فيها الطاعة موقعا مركزيا. لذلك سميناها **بأخلاق الطاعة**.

هذا عن الوضع في الدولة الساسانية. فكيف ولماذا استُنْسخ هذا النموذج الذي يشكله هذا الوضع ليكون أحد المصادر الأساسية للقيم الأخلاقية والسياسية في الدولة العربية الإسلامية؟

هذا سؤال سبق أن أجبنا عنه جزئيا، وسيكون علينا الآن أن نوسع دائرة جوابنا قليلا.

لقد بينا كيف أن "**خطاب الطاعة**" قد روجه كتاب الدواوين في أواخر الدولة الأموية عبر ظاهرة **الترسل** مع سالم وعبد الحميد. وقلنا إن هذين الكاتبين وجدا مرجعيتهما وبغيتهما

في الموروث السياسي الفارسي، الذي كان قد بدأ الاهتمام به في البلاط الأموي منذ **"تعريب الدواوين"** زمن عبد الملك بن مروان، وهو "التعريب" الذي اتسع ليشمل نظام البلاط الفارسي وثقافته زمن هشام ابنه. كان الدافع في البداية هو وصول الدولة الأموية -في عملية الانتقال من "خشونة البداوة" إلى "رقة الحضارة" بتعبير ابن خلدون- إلى مرحلة من التطور والنمو صارت تشعر معها بالحاجة إلى ما يعبر عن هذه الدرجة من الرقي. وقد وجد "الكتاب" في الموروث الفارسي، الذي هو موروثهم إذ كانوا في الغالب من أصل فارسي، ما يشبع حاجة الدولة التي يخدمونها والتي ورثت الدولة الساسانية على نفس الأرض ونفس السكان. **وكما خدمت القيم الكسروية وعلى رأسها "الطاعة" دولة كسرى فهي ملائمة لأن تخدم "الملك العضوض" الذي تحول إليه نظام الحكم في الإسلام مع معاوية**، لتجعل من "الخليفة" الأموي كسرى جديدا، كسرى "المسلمين" بدل كسرى المجوس.

وهنا قد يتساءل المرء: لماذا تم اللجوء إلى الموروث الفارسي على عهد الأمويين بدل الموروث الروماني البيزنطي الذي كان أقرب جغرافيا وتاريخيا إلى الأمويين وعاصمتهم دمشق؟ أعتقد أنه سيكون من قبيل تبسيط الأمور إذا نحن فسرنا ذلك بكون كُتّاب الدولة كانوا من الفرس (كان هناك كتاب من الروم أيضا، وكان هناك السريان الذي قاموا بدور أساسي في نقل الموروث اليوناني إلى العربية)! وسيكون من قبيل اختزال الظواهر الحضارية المعقدة إرجاع الظاهرة التي نحن بصددها إلى كون الحضارة الفارسية كانت أقرب إلى روح الشرق الذي تنتمي إليها الحضارة العربية، من الموروث البيزنطي الذي ينتمي إلى الحضارة الغربية! أما مقولة **"الاستبداد الشرقي"** فهي لا تفسر شيئا لأنها هي نفسها في حاجة إلى تفسير.

أعتقد أن الأولى بالاعتبار فيما نحن بصدده هو كون **الموروث الفارسي كان قد صار موروثا بالفعل**، بمعنى أن الأمويين كانوا **قد** ورثوا بالفعل الدولة الساسانية وحضارتها. ورثوا أرضها وسكانها وكل شيء فيها **فلم تعد تشكل "الآخر"** بالنسبة لهم كما كان الشأن بالنسبة للروم البيزنطيين. كانت علاقة الأمويين مع هؤلاء علاقة حرب. أما علاقتهم مع الفرس فقد صارت بمثابة علاقة الشخص مع أناه/ الآخر (= حبيبته، زوجته، أمه، ولده، صديقه، خادمه، صورته في المرآة الخ). لم يكن هناك مع **الروم** غالب ولا مغلوب، حتى يقلد أحدهما الآخر. أما **الفرس** فقد صاروا المغلوب الذي يقلده الغالب.

وإلى جانب ذلك يجب إعطاء حاجة الدولة الدور الذي تستحقه في هذا المقام. كانت الدولة الأموية في حاجة إلى "أخلاق الطاعة" وهذه كانت في الموروث الفارسي أبرز. بل لربما كان يخلو منها الموروث الروماني. وعلى كل حال لم يصلنا شيء منها ضمن الموروث اليوناني/الروماني الذي احتفظ لنا به التاريخ. وحتى ما نُحِل فيه على أفلاطون وأرسطو فقد كان مصدره القيم الكسروية كما رأينا.

ومهما كان الأمر، فالشيء المؤكد هو أنه عندما دخلت الدولة الأموية بعد وفاة هشام بن عبد الملك مرحلة "الهرم" –بتعبير ابن خلدون دائما– وكثرت عليها الفتن والثورات في بلاد فارس نفسها، موطن "أخلاق الطاعة"، دعت الحاجة إلى توظيف هذا "الأخلاق" نفسها بعد إلباسها لباسا إسلاميا لمحاولة صرف الناس عن "الخارجين" والثوار. وهكذا صار خطاب الطاعة في حالة الضعف يؤدي الوظيفة نفسها التي كانت له في حالة القوة : تكريس الطاعة لـ "كسرى" المسلمين. ومن سخرية القدر أن تمتد عملية "تعريب" القيم الكسروية إلى "عهد أردشير"، هذا "العهد" الذي استنسخه عبد الحميد استنساخا في الرسالة التي كتبها باسم مروان بن محمد إلى ولي عهده، المسكين الذي لم يرث من أبيه سوى الموت. **لقد انتهت بموت أبيه الدولة الأموية. ومع ذلك لم تمت رسالة عبد الحميد ولا "عهد أردشير".** فالدولة العباسية سترث الاثنين، أعني خطاب الطاعة فيهما.

على أن "خطاب الطاعة" هذا قد تبنته الدعوة العباسية، قبل دولتها. ذلك أنه أمام تعدد مكوناتها وتنافس بل وصراع الفئات المنخرطة فيها، لم يكن من الممكن تحقيق نوع من "الإجماع" على من سيكون "الخليفة" بعد نجاح الثورة، فكان الحل هو رفع شعار "**الرضا من آل محمد**"، الشيء الذي يعني تقديم "**الطاعة**" مسبقا لمن سيقع الاتفاق عليه بعد انتصار الثورة "من آل محمد". إن هذا يعني **إعطاء الأولية لـ "الطاعة" على "المطاع"**. والمطاع سيكون من يتمكن من إقصاء "رفاقه" بعد انهزام خصمهم المشترك! وهذا الوضع الغريب المقلوب وضع طبيعي في النظام الكسروي أيا كانت أرضه أو ملته. وقد استمر قائما في "دولة الإسلام" التي تحولت فيها البيعة و"الخلافة" إلى شكليات، وانتهى فيها فقه السياسة إلى كلمة واحدة "من اشتدت وطأته وجبت طاعته"[1]. الشيء الذي يعني : الأولوية للطاعة على المطاع".

من هنا نفهم كيف أن الفئات التي شاركت في الثورة العباسية والتي لم تكن قادرة على الاتفاق على شخص واحد تختاره وتشترط عليه وتجعله هي رئيسا عليها بدل أن تترك الأمور لمن سيقوم وينصب نفسه رئيسا على الجميع. من هنا نفهم كيف أن هذه الفئات لم تكن تستطيع الاتفاق حول أي شيء، بينما اتفقت على الطاعة للمجهول/المعلوم. لقد اكتفت بـ "الرضا من آل محمد"، ولم تعينه، لأن "صورة آل محمد" في المخيال الجماعي ملتبسة بـ "دين محمد"، الذي وحده "المعلوم"، ومن هنا كانت الطاعة للدين والطاعة للملك شيئا واحدا، فـ "الدين والملك توأمان"! وسيتولى الملك من سيعرف كيف سيجعل من الدين ملكا ومن الملك دينا. وقد فعل ذلك أبو جعفر المنصور، الذي صار "أردشير" الدولة الجديدة.

والمقارنة بين الشخصين/الكسرويين ممكنة في أكثر من مجال. ظهر أردشير، كما بينا ذلك في حينه، في عصر كانت فيه فارس تعاني من التمزق، عصر "ملوك الطوائف" الذي أعقب هزيمتها أمام جيوش الإسكندر. فكان تحقيق وحدة البلاد وجمع شمل أهلها يتطلب

---

١ – انظر تفصيل ذلك في **العقل السياسي العربي**. الفصل العاشر: الإيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة

قوة معنوية جامعة وسلطة قوية تفرض نفسها على الجميع. أما القوة المعنوية الجامعة فقد استعارها من الدين بالتحالف مع رجاله، وأما السلطة القوية فقد بناها هو بنفسه من خلال جيشه ومنجزاته العسكرية والمدنية. وقد أدرك أن الحفاظ على الدولة ووحدتها يتوقف على الإبقاء على رجال الدين في خدمته وتحت سلطته ورقابته من جهة، وعلى استمرار نظام الطبقات كما هو والحيلولة دون زعزعة تراتبها أو محو الحدود بينها من جهة أخرى. وفي ذلك ضمان لمصالح النبلاء والإقطاعيين وذوي الامتيازات باختلاف فئاتهم العليا والدنيا، الدينية والدنيوية، وبالتالي ضمان لولائهم له. وهكذا كرس نظاما فكريا واجتماعيا سرعان ما تحول إلى نظام في القيم خاص مبني على "**الطاعة**" للسلطان ويعكس ذلك النظام الفكري الاجتماعي السياسي القائم.

نفس الوضع تقريبا واجهته الثورة العباسية: انحلال الدولة وكثرة الفتن والثورات، في أواخر عهد الأمويين، تعدد الفئات التي انخرطت في الثورة مما كاد يهددها بالتشتت في كل لحظة، وفي النهاية تبني القيم الكسروية ذاتها، بعد أن ترجمت النصوص الحاملة لها، وتبيئتها مع البيئة العربية الإسلامية الجديدة.

إذن، كانت هناك ظروف موضوعية وذاتية هي التي أملت القيم الكسروية، في فارس مع أردشير أولا، ثم في الدولة العربية الإسلامية مع أبي جعفر المنصور ثانيا. **هذه الظروف هنا وهناك هي التي غيبت "الفرد" كقيمة في ذاته**. القيمة هي الدولة وليس الفرد. الفرد لا قيمة له. هو مجرد ذرة في أحد مكونات الدولة: الطبقات. ومن هنا كانت الأخلاق واحدة من ثلاث: **إما أخلاق السلطان، وإما أخلاق الخاصة، وإما أخلاق العامة**. أما **أخلاق السلطان** فتقوم على التفرد والتعالي. وأما **أخلاق الخاصة** فتقوم على الخدمة والحذر، وأما **أخلاق العامة** فعلى الطاعة والصبر.

لقد انتقلت هذه الأخلاق إلى الثقافة العربية بدافع الحاجة إليها: حاجة الدولة العربية الناشئة التي تحولت بفعل ظروف داخلية من "خلافة راشدة" إلى ملك عضوض. **حاجتها إلى نموذج في "الملك" تقتدي به**. وسواء كان ذلك خيرا أو شرا فإن النموذج الفارسي الذي قضى العرب على حامله، الدولة الساسانية، هو الذي سيؤخذ به، أو سيفرض نفسه -لا فرق- على الدولة العربية الإسلامية. ولما كان النموذج هنا معنويا، وليس من طبيعة حسية، فقد كان الحامل له بعد أن سقطت الدولة الساسانية هو قيم هذه الدولة، وقد تم تسجيلها والتعبير عنها —عبر قرون— في نصوص اعتبرت مقدسة (الأبستاق) من النوع الذي عرضنا له والذي عرف بـ "الأدب" الذي يجمع بين "أدب اللسان" و"أدب النفس". لقد جمع معظم هذه النصوص في كتب خاصة، حسب بعض المؤرخين، في عهد كسرى أنوشروان، آخر كبار الملوك الساسانيين، وكأن القدر أراد بذلك أن يوَرِّثها للدولة القادمة، الدولة العربية الإسلامية التي

ستحل محل دولة الفرس! فكانت تلك النصوص من أول ما ترجم ونقل من "الموروث القديم" كله، وبالتأكيد كانت أول ما ترجم ونقل في ميدان "الأخلاق والسياسة".

وعندما ترجمت نصوص أفلاطون وأرسطو في الأخلاق والسياسة لم يكن من الممكن أن ينافس أنصار الموروث اليوناني خصومهم أنصار الموروث الفارسي بما يخالف أو يطعن في القيم الكسروية التي تحكم المجتمع والدولة، خصوصاً بعد أن ألبست لباسا دينيا إسلاميا. إن **الانتقال من القيم الكسروية، قيم الطاعة، إلى قيم أخرى تجعل الفرد و"المدينة" محورا لها كان يتطلب ثورة فكرية اجتماعية سياسية، تقيم نظاما مكان آخر!** وهذا ما كان غير قابل للتفكير فيه في ذلك الوقت، ليس فقط لأن أنصار الموروث اليوناني كانوا أقلية ومعظمهم نصارى أو من الأقليات بل أيضا لأن المعارضة داخل النظام الذي تحكمه القيم الكسروية لم تكن ممكنة إلا داخل هذا النظام نفسه وبتوظيف قيمه "المضادة" التي تجعل البديل "كسرى" آخر، يحمل "تاج الدين"، ويتحرك باسم الدين من أجل تاج الملك. (أما الحركة القرمطية، والحركة الإسماعيلية، وثورة الزنج الخ، فقد كانت كلها بزعامة كسرى "جديد" ضد كسرى "قديم"، والقيم السياسية و الدينية هي هي).

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو التالي: إذا كان من "اللامفكر فيه" بل من "غير القابل للتفكير فيه" –لدى أنصار الموروث اليوناني وغيرهم من المشتغلين بالفلسفة في الثقافة العربية– تبني القيم اليونانية، الأخلاقية والسياسية، كما هي في نصوص الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو، والتي تدور كلها حول العدل في**"المدينة" من أجل سعادة الفرد**. فَمِمَّ كان يتشكل لديهم "**المفكر فيه فعلا**" في تعاملهم مع نصوص هذين الفيلسوفين اللذين كانا يحظيان بتقدير واحترام كبيرين؟

الجواب : **السعادة**. ولكن لا سعادة الفرد في هذه الدنيا كما كان يحلم بها اليونان في "المدينة الفاضلة"، **فمدينة كسرى لا تترك للحلم مكانا في هذا العالم!** تبقى إذن "السعادة" في العالم الآخر هي وحدها مما يدخل في "القابل للتفكير فيه"... كما سنرى في الباب التالي.

الباب الثاني

الموروث اليوناني
أخلاق السعادة

الفصل العاشر

الموروث اليوناني : الأصول...

-١-

أعتقد أنه ليس لنا أن نلتمس للنظريات الأخلاقية عند اليونان أصلا في السياسة كما هو الشأن في الفكر الأخلاقي الساساني في فارس. ذلك أن البحث "العالم" في الأخلاق عند اليونان قد ارتبط تاريخيا بالفلسفة، أعني ببناء تصور للكون، وليس بتشييد إمبراطورية، وإن كان ثمة شيء من ذلك فمن بعيد ومن طريق غير مباشر! ومع أن مسألة الدولة والمشكلة الأخلاقية تبدوان كوجهين لعملة واحدة في مؤلفات أفلاطون وأرسطو، فإن مركز الاهتمام كان: **الفرد وليس الدولة**. والدولة نفسها في الخطاب الفلسفي اليوناني لم تكن "سلطانا" أو "سلطنة" بل كانت "مدينة". والمدينة ليست إمبراطورية نسبة إلى **الإمبراطور**، ولا ملكية نسبة إلى **الملك**، كما أنها ليست مجرد مكان، بل هي منسوبة إلى "**المواطن**" : **City, citizen, Cité, citoyen**. فالأصل فيها هو (المواطن). ومن هنا كانت الدولة/المدينة هي مجموعة من المواطنين..

والطرف المقابل للمدينة هو الكون Cosmos وللمواطن هو الطبيعة Physis. والإنسان فكر ومادة، والمادة جزء من الطبيعة. الفكر واحد. أما الطبيعة فمتعددة: كثرة من المظاهر والظواهر. ومن طبيعة الفكر رد الكثرة إلى الوحدة، لأنه بدون ذلك لا يستقيم له أمر. لا يستطيع أن يفهم الطبيعة ولا أن يستفيد منها ويسخرها لمصلحته. السيطرة على الطبيعة تتطلب رد الكثرة إلى الوحدة. هكذا بدأ العلم وبدأت الفلسفة. وإذن، فإذا كان لا بد من البحث عن بداية ما للفكر الأخلاقي العلمي عند اليونان، فيجب أن نلتمسها في تطور الفكر العلمي/الفلسفي عندهم، في محاولاتهم رد الكثرة، في الطبيعة والحياة، إلى الوحدة.

والقصة تبدأ كما يلي:

اهتم الفلاسفة اليونانيون الأوائل بالبحث في الطبيعة، والحق أنهم كانوا في البداية علماء الطبيعة أكثر منهم فلاسفة. لقد كان شغلهم الشاغل في أول الأمر هو إرجاع شتات

الظواهر الطبيعية إلى مبدأ واحد أو بضعة مبادئ يمكن انطلاقا منها فهم وتفسير ما يجري في هذا العالم الطبيعي الذي يعتبر الإنسان جزءا منه، بجسمه على الأقل. كان هناك من قال إن "أصل الكون ماء"، لأن كل شيء فيه يمكن أن يتحول في النهاية إلى ماء، فضلا عن توقف الحياة على الماء. وكان هناك من قال بـ "التراب" باعتبار أن ما من شيء في الطبيعة إلا ويتحول إلى تراب. وكان هناك من قال بالهواء وآخرون قالوا بالنار الخ. واستقر الأمر أخيرا عند العلماء منهم على اعتبار **العناصر الأربعة** (الماء والتراب والهواء والنار) كمكونات لجميع الأجسام التي على الأرض، بما في ذلك جسم الإنسان.

وقد تبنت هذه الفكرة المدرسة الطبية التي تنسب إلى أبقراط، أبو الطب القديم. ذكره أفلاطون الذي كان أصغر منه سنا كما ذكره أرسطو تلميذ هذا الأخير. أما مذهبه فكان يقوم على نظرية الفيزيس physis التي منها ركبت كلمة "فيزيولوجيا" التي تعني "علم الطبيعة" والمقصود "طبيعة الإنسان"، وبالتالي "علم الحياة". وملخص هذه النظرية أن بدن الإنسان يتكون، مثله مثل أي جسم طبيعي، من العناصر الأربع: التراب والماء والهواء والنار. وهذه العناصر تترتب عنها **كيفيات** أو طبائع أربع: اليبوسة (التراب)، والرطوبة (الماء)، والبرودة (الهواء)، والحرارة (النار). ثم شيدت على ذلك نظرية **الأخلاط الأربعة** التي تتألف من العناصر الأربعة كمادة ومن الكيفيات الأربع كصورة. وهذه الأخلاط هي السوائل التي يشتمل عليها جسم الإنسان، و هي: الدم وهو حار رطب، والبلغم وهو بارد رطب، والمرة الصفراء وهي حارة يابسة، والمرة السوداء وهي باردة يابسة. ومن تفاعل هذه الأخلاط ينتج نوع معين من **الطباع والدوافع السلوك**. وقد ميزت هذه المدرسة بين قوى -أو دوافع- ثلاث للسلوك هي **قوة الشهوة** ومركزها الكبد، وقوة **الحَمِيَّة والغضب** ومكانها القلب، **وقوة الفكر والتمييز** (العقل) وهي خاصة بالإنسان ومركزها الدماغ. **وعلى أساس نظرية الأخلاط والقوى كانت تفسر أخلاق الإنسان**. فكان ذلك أساسا لـ"**نظرية طبية في الأخلاق**"، كان لها شأن كبير - ولكن غير معروف ولا مدروس-- في الثقافة العربية، وسنفصل القول فيها فيما بعد.

وإلى جانب هذه المدرسة **الطبيعية** التي كانت من أولى المدارس الفلسفية في اليونان، إن لم تكن هي الأولى على الإطلاق، قامت نظريات أخرى قال بعضها ليس هناك مبدأ ثابت يمكن إرجاع كل شيء إليه، لا العناصر الأربعة ولا غيرها، لأن الحقيقة الوحيدة التي يكشف عنها هذا الكون هي أنه في تغير دائم. **فالتغير هو المبدأ**. وقال آخرون بآراء أخرى مخالفة بل ومناقضة لهذه.

وكما يحدث دائما فالقول بنظرية جديدة في مجال ما يقتضي الدخول في نقاش مع النظرية القديمة ومحاولة هدمها. وذلك ما حدث لهذه "المدارس" الفلسفية اليونانية المبكرة. فقد عارض بعضها بعضا ولم تتفق على شيء يمكن اعتباره "**الحقيقة**" التي تحظى باعتراف الجميع، مما أدى في نهاية الأمر إلى ظهور نظرية تقول: ليس هناك في العالم شيء له حقيقة

خاصة يمكن أن نجعل منها أصلا للكون، **وإنما الإنسان هو الذي يضفي على هذه الأشياء ما يعتبره فيها حقائق ثابتة، وهي في الحقيقة غير ثابتة**. فما يراه هذا الشخص ثابتا قد يراه شخص آخر متغيرا. وما يراه جميلا وفضيلة قد يراه آخر قبيحا ورذيلة. وإذن: **فالإنسان هو مقياس الأشياء، ما يوجد منها وما لا يوجد، كما أنه مقياس الخير والشر**.

هذه النزعة التي تقول بأن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا هو ما عرف بـ "السفسطائية". وقد اتخذها بعضهم مذهبا له وأخذوا ينشرونها ويوظفونها في الحياة العملية، لتحقيق النجاح والحصول على أعلى المناصب في المدينة. ذلك أن الإنسان، علاوة على أنه مقياس كل شيء، يمتلك **قوة خطابية** تمكنه من إقناع غيره بصحة مقياسه، إذا هو عرف كيف يخاطب الغير وكيف يؤثر فيه. فعليه إذن أن يتعلم كيف يستميل الناس إلى وجهة نظره إذا هو أراد أن يحقق ما يطمح إليه. لقد تحول هؤلاء إلى معلمين محترفين لتخريج "الناجحين" في الحياة العملية. لقد قاموا في زمانهم بنوع من "**الثورة الإعلامية**"، زعزعت ثوابت المجتمع القديم، وفي مقدمة هذه الثوابت القيم والعادات الأخلاقية. وهكذا، فبدلا من الأساطير التي صيغت فيها الديانات الشعبية اليونانية، والتي كانت تعتبر مصدر القيم والأخلاق، **أصبح الإنسان نفسه، علمه ومهاراته وذكاؤه هو المنتج للقيم**. وبدلا من الأخلاق التي كانت تربط السعادة برضا الآلهة الذين كانوا يتصرفون كالبشر في "عالم آخر"، أصبحت الأخلاق مرتبطة بالنجاح والمنفعة في هذا "العالم"، علم المدينة: نجاح الفرد ومنفعة الفرد. وهكذا **تحول الفرد من موضوع للقيم إلى واضع لها**، من الكائن لأجل غيره (القبيلة، الطائفة، المعبد، الدولة) إلى كائن من أجل ذاته، فتحولت الأخلاق من أخلاق جماعية، دينية، إلى **أخلاق فردية**.

جاء رد الفعل على هذه النزعة، التي اعتبرت يومذاك هدامة ومشوشة، من **سقراط**، الذي كان في الأصل سفسطائيا ولكنه نأى بنفسه عن الجوانب السلبية الفجة في هذا المذهب واحتفظ بالمنهج، مدشنا طريقة تتجه بالحوار وجهة إيجابية، هدفها لا إقناع المتكلم للمخاطب بأية وسيلة خطابية، بل السير به بواسطة النقاش على الوصول إلى النتيجة التي يفرضها **العقل** وهي التي يريدها سقراط. تخلى سقراط، إذن، عن فكرة أن الإنسان مقياس كل شيء وحاول عن طريق الحوار - المعروف باسمه -الحوار السقراطي- أن يثبت أن وراء النسبية التي تبرر ادعاء أن الإنسان مقياس كل شيء، هناك أشياء ثابتة.

ولما كان الأمر يتعلق بالنقاش في المسائل الإنسانية التي اهتم بها السوفسطائيون فقد اهتم سقراط بإثبات أن هناك وراء الحس "أمورا ثابتة" أو **ماهيات، هي القيم**. فالخير خير في كل زمان وفي كل مكان ولدى جميع الناس، والشر كذلك. فمن ذا الذي يستطيع أن يقول إن إنقاذ الغريق أو إطعام الجائع أو إرشاد الأعمى إلى الطريق الخ، ليس خيرا؟ ومن يستطيع أن يقرر أن القتل بدون حق وعن عمد، وترك النار تلتهم صبيا مع القدرة على إنقاذه، أمور ليست

من الشر؟ فعلا هناك أناس لا يفعلون ما هو خير وقد يفعلون ما هو شر. ويرى سقراط أن ذلك راجع إلى عدم معرفتهم بما هو خير وما هو شر. وفي نظره أن **من يعرف الخير لابد أن يفعله**، ومن يعرف الشر لا بد أن يتجنبه: من يعرف أن النار ستحرق الطفل الصغير إذا مد يده نحوها لا بد أن يحول دون ذلك. ومن يعرف أن عملا ما يقوم به سينقذ الغريق لابد أن يقوم به. وهذا الميل إلى الخير هو بمثابة ما هو فطري في الإنسان. بمعنى أن نفس الإنسان -أو ضميره لا فرق- هي التي تدفعه إلى فعل الخير. إذن لمعرفة الخير يجب معرفة النفس: "**اعرف نفسك بنفسك**"! تلك هي الحكمة التي قرأها سقراط مكتوبة على معبد دلفى، والتي اتخذ منها دليلا ومرشدا ومنهجا كذلك. وهل يفعل الحوار السقراطي شيئا آخر غير **توليد** الحقائق في نفس الذي يكون معه الحوار. و"**التوليد**" هنا معناه جعل المخاطب يكتشف الجواب بنفسه.

فعلا، دلت التجربة على أن المتحاورين يتوصلون، بالحوار وحده، إلى حقائق يسلمون بها، فمن أين جاءتهم هذه الحقائق؟ أكيد أنها لم تأتهم من خارج. فهم إنما يتبادلون الأفكار. إذن هي فيهم، في أنفسهم. ومن هنا يكون "أعرف نفسك بنفسك" معناه: ادخل في حوار مستمر مع نفسك حول جميع الأمور. وهذا هو معنى التأمل والتفكير. وستتوصل إلى حقائق بشأنها. "اعرف نفسك بنفسك" معناه كن دائم التفكير، دائم البحث عن الخير، عن الأفضل، **فالمعرفة هي الفضيلة ذاتها**، هي الخير ذاته. وبمعرفة الخير والأفضل ستعرف الشر والقبيح وتتجنبهما، وتلك هي **السعادة**، سعادة الإنسان كفرد.

وهل من سعادة أرفع شأنا من تلك التي تنجم عن المعرفة؟ نحن نقلق ونشقى لأننا نخاف، نخاف من الأماكن المظلمة، ومن الحيوانات غير المألوفة لدينا، ونخاف على أموالنا من الضياع الخ، فنقلق ونشقى. ونخاف على مصيرنا بعد الموت فنقلق قلقا أعظم. وليس هناك من سبب لهذا الخوف غير الجهل. **نخاف ما نجهل فنقلق ونشقى**. وبالمقابل **يزول عنا الخوف بالمعرفة فيزول القلق**. وقديما قيل: "إذا ظهر السبب بطل العجب". وزوال الخوف والقلق هو السعادة التي لا تفوقها سعادة أخرى. نعم، في المال واللذة والشهرة والسلطة الخ سعادة ما، ولكنها سعادة نخاف أن تزول بزوال ما ترتبط به من ذلك. **سعادة العلم هي وحدها لا تزول لأن علم العالم ملازم له دائما!** فهي **الخير الأعظم** الذي يطمح، أو يجب أن يطمح، إليه جميع الناس.

-٢-

ويأتي أفلاطون تلميذ سقراط -وهو الذي روى عن أستاذه كل ما نعرفه عنه- ليوسع هذه الأفكار ويتعمق فيها ويضفي عليها طابعا نسقيا. وهكذا فمن وجهة نظره إن ما يعتبر نسبيا، أو ما يصدق عليه قول السوفسطائيين "الإنسان مقياس كل شيء"، هو فعلا هذا العالم الحسي المتغير الذي يطبعه التعدد. ولكن وراء هذه الأشياء المتغيرة المتعددة هناك النماذج

الثابتة. أو **المُثُل**. التي تمثل حقائق الأشياء والتي تعمُر **العالم المعقول**. عالم المفاهيم المجردة. أنظر مثلا إلى هذه الكائنات التي نسميها أشجارا: النخلة شجرة، والكرمة شجرة. وشجرة التفاح شجرة وهكذا إلى ما لا يحصى من أنواع الأشجار. فأين "**الشجرة**" إذن؟ جواب أفلاطون هو أن ما نعنيه بـ"الشجرة"، كمفهوم يصدق على جميع أفراد الشجر. هو نموذج عقلي أو **مثال** تشترك فيه جميع الأشجار. إنه **الشجرة بالذات**. الشجرة التي تجتمع فيها بصورة كاملة جميع الصفات الضرورية التي تجعل من هذا الكائن النباتي شجرة وليس حشيشا أو حشرة. وما يقال عن الشجرة يصدق أيضا على سائر النبات والحيوان وجميع الموجودات في هذا العالم.

وكذلك الشأن في مجال **القيم والأخلاق**. فإطعام الجائع خير وإنقاذ الغريق خير الخ. ولكن هناك وراء هذه الأمثلة المفردة، من الخير المتحقق حسيا، **خير معقول** -لنقل مفهوم الخير- وهو "مثال"، إنه الخير كما هو في ذاته على أكمل صورة.

وإذا نحن عممنا هذا النوع من النظر فإننا سنحكم بسهولة على أن العالم هو في الحقيقة عالمان: عالم المحسوسات الجزئية التي هي نسخ/أشباح من عالم **المعقولات**، من عالم المفاهيم التي يتحقق فيه كمال الشيء، أيا كان الشيء. وبما أن الأشياء في العالم الحسي تتفاوت في جمالها وخيريتها وكمالها (وهل الدودة مثل الفراشة؟ وهل الخنزير مثل الغزال؟ وهل أجمل إناث القردة مثل أجمل النساء؟)، فإن هذا التفاوت الذي نلاحظه في الأشياء المحسوسة لابد أن يكون هناك **ما يقابله** في العالم المعقول، عالم المُثُل. وبالتالي **فالتراتب في القيم**. الذي نلاحظه في العالم الحسي، لابد أن يقابله تراتب يماثله في العالم العقلي. وبما أن الخير هو. في هذا العالم الحسي، على رأس القيم، وباقي القيم جميعا تتفرع عنه، فكذلك الأمر في العالم المعقول، فمثال الخير هو قمة المثل. وبما أن الإله هو أكمل موجود فهو نفسه **الخير الأسمى**..

هذا النوع من المعرفة والتصور لعالم معقول يقع خارج إحساسنا وحواسنا. قد حصلنا عليه بأنفسنا ولم يأتنا من غيرنا. لقد انطلقنا من المحسوسات وارتقينا من أدناها إلى أعلاها ندرس ونتأمل فصعدنا منها بواسطة النقاش والجدل إلى العالم المعقول (أو العالم الروحاني) عالم الكمال ... وهذه الطريقة في البحث والنظر هي ما يسمى **بالجدل الصاعد**. فإذا نزلنا من الأعلى إلى الأدنى، ندرس ونتأمل الموجودات من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، من الكامل إلى الناقص، من الصانع إلى المصنوع، نكون قد **مارسنا الجدل النازل**. وسواء تعلق الأمر بالجدل الصاعد أو بالجدل النازل فنحن لم نغادر أنفسنا بل كنا نعمل بقول سقراط "اعرف نفسك بنفسك". فبنفسي عرفت-مثلا- أنني، **أنا الإنسان، بدن ونفس**. وأن الجسم ينتمي إلى العالم الحسي، عالم الأشباح، وأن **النفس** تنتمي إلى عالم المثل: العالم المعقول. فهي موجودة قبل البدن. ولو أنها لم تكن كذلك لما عرفت "المثل". وهي معرفة لا تقوم على الحس لأن المثل بالتعريف ليست من عالم الحس، وإنما تقوم على **التذكر**.

ليكن ذلك! ولكن كيف يجوز أن نطلب من الإنسان أن يفعل فعل النفس وحدها، أعني المعرفة/الفضيلة. وهو من طبيعة ثنائية بدن ونفس. والبدن يشتهي ويميل إلى اللذات الحسية كما هو معروف؟

ليس من سبيل إلى الجواب عن هذا السؤال إلا بـ "اعرف نفسك بنفسك"! لنتأمل النفس إذن، وهي في البدن! ما وظيفتها؟

النفس بالتعريف (في اللغة اليونانية) مبدأ الحركة! فالفرق بين النفس والجماد هو أن النفس متحركة بذاتها والجماد لا يتحرك إلا إذا حركته قوة خارجية. والجسم البشري جماد. لحم وعظام ودم. وهو لا يتحرك حركة ذاتية. فجسم الميت جثة هامدة. فما الذي يحرك الجسم البشري الحي إذن؟ إنه **النفس**. وهي عبارة عن ثلاث قوى. هي تلك التي رأيناها عند أبقراط أب الطب. ويمكن أن نسمي كل واحدة من هذه القوى نفسا. لأنها جميعا قوى ذاتية للحركة في الإنسان. فنقول :**النفس الشهوانية، والنفس الغضبية، والنفس العاقلة**. وإذا تأملنا فعل هذه القوى أمكننا أن نتوصل بسهولة إلى النتيجة التالية، وهي أن الناس إنما **يختلفون في أخلاقهم** وأنواع سلوكهم باختلاف درجة سيطرة هذه القوة أو تلك في نفوسهم. فالإنسان يغلب على سلوكه الجري وراء الشهوات والرغبات والملذات ويصبح أنانيا حسيا ماديا. إذا هو سيطرت فيه القوة الشهوانية. ويكون عدوانيا ظالما لا يرحم. إذا سيطرت فيه القوة الغضبية، ويكون حكيما مُعْرضا عن الشهوات والملذات، وفي نفس الوقت متجنبا للجور والظلم. وللجبن والخذلان الخ، إذا كانت القيادة في نفسه للقوة العاقلة!

كيف أمكن للقوة العاقلة أن تفعل هذا الفعل في القوتين الأخريين؟

إذا كانت القوة **الشهوانية** هي مصدر الرذيلة فإنها ليست شرا كلها بل هي ضرورية للحياة: الأكل، التناسل، عمارة الأرض الخ. وإنما تكون شرا إذا هي سيطر فيها **الشره**. أما إذا ساد فيها التعفف والقناعة بما هو ضروري وبقيت ضمن حدود النفع، فهي تتحول إلى قوة خيرة. وإذن فلكي تكون خيرة يجب أن تسودها **العفة**. ومن هنا نقول: إن فضيلتها هي العفة. والشيء نفسه يقال بالنسبة للقوة الغضبية: فالغضب ليس شرا كله، بل منه ما هو مطلوب كالغضب للحق وللكرامة، وكالإقدام على أعمال تتطلب جرأة وتضحية ما لم يكن فيه تهور أو تهلكة. الغضب بهذا المعنى الإيجابي **شجاعة**. والشجاعة بهذا المعنى فضيلة. وإذن فالقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة.

أما **القوة العاقلة** أو الناطقة (والمعنى واحد في اللغة اليونانية) فبها يكون التمييز والروية واستخلاص الدروس من التجارب والتفكير في العواقب الخ. فإذا تغلبت هذه **القوة في** الإنسان، ساد لديه العلم على الجهل، وصار ينظر إلى العواقب ويميز بين النافع والضار. له ولغيره، واتجهت قوته العاقلة نحو فعل الأفضل فتصدت للقوة الشهوانية تكبح جماحها كي تميل نحو **العفة**. فضيلتها، واستخدمت في ذلك القوة الغضبية بعد أن تروضها على

فضيلتها: **الشجاعة**. فالقوة العاقلة إذن يجب أن تكون المدبرة للقوتين الأخريين. وعليها أن لا تبالغ في قمعهما. فليس المطلوب الزهد التام في الحياة بل المطلوب هو العفة. وليس المطلوب هو تجنب الجرأة والإقدام إلى درجة الجبن. بل المطلوب هو الميل بهما نحو الشجاعة. والقيام بهذه المهمة يتطلب المعرفة بالأفضل والأنسب في كل وقت الخ. ومن هنا كانت فضيلة القوة العقلية هي **الحكمة**، وهي المعرفة الشاملة. لأنها بما هي شاملة لا تميل لا إلى جهة الإفراط ولا إلى جهة التفريط. فإذا تحققت **الحكمة** بهذا المعنى حصلت **العدالة**. فالعدالة هي تنزيل كل قوة من قوى النفس في منزلتها الفاضلة: تنزيل القوة الشهوانية منزلة العفة. والقوة الغضبية منزلة الشجاعة، والقوة العاقلة منزلة الحكمة. وبذلك يتحقق **التوازن** ويزول التوتر والقلق. وذلك هو عماد **الحياة السعيدة** التي يرغب كل واحد في أن يحياها وأن لا تزول عنه.

ولكن هل يكفي العلم في السعادة، أعني كمقوم كاف لها؟ أليست بنا حاجة إلى شيء آخر كي نكون سعداء؟

الواقع أن العلم ضروري للسعادة كما قلنا. فالسعادة لا تكون مع الجهل حتى ولو كان الجهل مقرونا باللذات كلها. آية ذلك أن الرجل العالم لو خير بين أن يكون عالما وبين أن تكون جميع اللذات بين يديه لاختار العلم. غير أنه لو خير بين أن يبقى عالما دون التمتع باللذات، وبين أن يجتمع العلم واللذة لديه لفضل **العلم واللذة معا**. وإذن فالسعادة في نظر أفلاطون ليست في العلم وحده ولا في اللذة وحدها، بل السعادة هي الجمع بينهما! ولكن هل المطلوب الجمع بين جميع أنواع العلم وجميع أنواع اللذات. أم أن المطلوب هو علوم مخصوصة ولذات مخصوصة؟

بالنسبة للعلم لا يرى أفلاطون مانعا من تحصيل **جميع العلوم**، لأن العالم كلما ازداد معرفة ازدادت قدرته على تمييز "النقي والصافي" من غيره. أما اللذات فهو يلح على ضرورة التمييز فيها منذ البداية بين **اللذات الحقيقية** وبين اللذات التي ليس فيها من اللذة إلا الاسم فقط. **فاللذات الشهوانية ليست في الحقيقة لذات وإنما هي فترات تفصل بين ألمين**: فلذة الأكل لا تكون لذة إلا في الفترة التي تفصل بين ألم الجوع وألم الشبع المفرط. أما اللذات الحقيقية فهي تلك التي تكون لذات باستمرار وليس مجرد فاصل بين ألمين. خذ مثلا لذة الاستمتاع بمنظر جميل أو بلوحة فنية أو برائحة ذكية أو بلحن خلاب الخ. مثل هذه اللذات لا تنطلق من ألم التفريط لتنتهي إلى ألم الإفراط بل هي لذات تتناغم مع العلم. تزداد بازدياد العلم ويزداد العلم بازديادها. بل إن اللذات الصافية. مثل هذه. هي والعلم سواء. ففي هذه الحالة **يتحول العلم إلى لذة واللذة إلى علم**. تماما كما يحصل مع لذة الاكتشاف الذي يتوج البحث العلمي! وهل هناك لذة تعدل هذه اللذة. عند الكبير كما عند الطفل الصغير؟!

مثل هذه اللذة نموذج من **السعادة المطلقة** وهي في نفس الوقت **الخير** المطلق الذي يسعى إليه كل إنسان. والوصول إليه يحتاج إلى تدبير. إلى **سياسة النفس**. وتتلخص كما قلنا في تحقيق العدالة

بين قوى النفس الثلاث. ولكن بما أن الإنسان لا يمكن أن يعيش بمفرده بل هو عضو في "المدينة". فسعادته في الحقيقة كما تتوقف على تحقيق العدالة بين القوى الثلاث التي هي نفسه (أو نفوسه=القوى المحركة فيه)، **فهي تتوقف كذلك على تحقيق التوازن والعدالة بين القوى التي تتكون منها المدينة** وهي أيضا ثلاثة تناظر قوى النفس. وهي : الرئيس. والجند. والمهّان (أصحاب المهن).

ولكن كيف؟

الجواب يقدمه أفلاطون في محاورته المعروفة اليوم بـ"الجمهورية" والتي ترجمت إلى العربية قديما باسم "كتاب السياسية" لأفلاطون[١]. وفيما يلي ملخص لهذه المحاورة[٢].

تتألف محاورة "الجمهورية"[٣] لأفلاطون من عشرة كتب أو أبواب أطلق عليها في الترجمة العربية القديمة والمفقودة، أسم "مقالات". الكتاب الأول هو عبارة عن مدخل يدور النقاش فيه حول تحديد ماهية العدالة. من زوايا مختلفة. لينتهي النقاش. حوالي الثلث الأول من الكتاب الثاني. إلى النتيجة التالية وهي "أن العدالة ، موضوع البحث، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له فإنها توجد أيضا في الدولة"؛ وإذن، ففي "الصورة الأكبر للعدالة" -أي الدولة- يمكن إدراكها". ويتفق المتناقشون على البحث في طبيعة العدالة كما تتبدى أولا في الدولة قبل البحث فيها على مستوى الفرد. وينطلق النقاش من "دولة تنمو وتتكون" أمام المتناقشين وهم يشاهدون "العدل والظلم وهما ينموان فيها".

ينطلق البحث في تكوين الدولة من الضرورة الداعية إلى قيامها. وهي استحالة كفاية الفرد البشري جميع حاجاته بمفرده، ومن هنا ضرورة الاجتماع وبالتالي تقسيم العمل وبروز الحاجة إلى سلطة عليا. ومن ثم الانتقال من طلب الضروريات إلى طلب حياة اليسر والترف، الشيء الذي يجر إلى الدخول في منازعات حربية مع الدول المجاورة، فتبرز الحاجة إلى جيش تحارب به الدولة من تدعوها الظروف إلى محاربته. إما طلبا للثروة وإما دفعا للطامعين. ومن هنا يبدأ تشييد المدينة بإعداد حَفَظَتِها أو حراسها والقائمين عليها من الجنود إلى الرؤساء. والمبدأ الأساسي في نظام هذه المدينة هو أن يقتصر كل فرد فيها على الحرفة أو"الصناعة" التي تؤهله لها مواهبه وطبقته. وأن لا يشتغل في أكثر من مجال واحد هو مجال تخصصه، وذلك هو العدل.

أما عملية إعداد الذين ستكون مهمتهم الوحيدة هي الحفاظ على الدولة والسهر على شئونها وحمايتها والدفاع عنها. وخوض الحرب من أجل مصالحها. فتتركز على التربية والتعليم: كيف

---

١ – الترجمة العربية القديمة مفقودة، ولم يبق منها إلا **مختصر ابن رشد** الذي نقله إلى العربية من العبرية د. أحمد شحلان ونشرناه تحت عنوان **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون** وذلك ضمن "مؤلفات ابن رشد الأصيلة" مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.

٢ – من المحاورات التي تناول فيها أفلاطون موضوعات أخلاقية: محاورة "مينون" في الفضيلة، ومحاورة فيلابوس" في اللذة، ومحاورة "خرميدس" وتناول فيها الفضيلة والعفة، ومحاورة "لاخيس" وتناول فيها الشجاعة، ومحاورة "ليزيس" وخصصها للصداقة والمحبة، ومحاورة "أوطيفرون" وتناول فيها مسألة العبادة والتقوى، ومحاورة "بروتاغوراس" وتناول فيها مسألة الفضيلة والخير والشر، و"الجمهورية" وطرح فيها قوى النفس الثلاث وفضيلة كل منها إضافة إلى تدبير المدينة الذي هو موضوعها الرئيسي.

٣ – نقدم هذا العرض الموجز لمضمون "جمهورية" أفلاطون لمن لم تتح له بعد فرصة قراءتها. وقد سبق أن نشرنا هذا الملخص في المقدمة التحليلية التي كتبناها لنشرتنا لمختصر ابن رشد المذكور في التعليق السابق.

يؤدب الحراس؟ كيف يجب أن يكون تعليمهم؟ ما يجوز أن يتعلموه وما لا يجوز؟ وما هي مراحل تعليمهم؟ ويستغرق النقاش حول هذه المسائل بقية الباب الثاني ومعظم الكتاب الثالث الذي ينتهي بطرح مسألة "الأخلاق" التي يجب أن يكون عليها الحفظة. والطريقة التي يجب أن يتولوا بها حماية المدينة/الدولة، والدفاع عن مصالحها. وهو الموضوع الذي سيستغرق النقاش فيه الكتاب الرابع بأكمله. ومدار البحث هو كيفية اكتساب الحفظة للفضائل الأربعة (العفة، الشجاعة، الحكمة، العدالة) التي هي قوام الخلق الفاضل في النفس ككل بقواها الثلاث: الشهوانية والغضبية والعاقلة، كما بينا. وبما أن هذه القوى نفسها موجودة في المدينة/الدولة، فالحال في الدولة ستكون كالحال في الفرد، وبالتالي ففضيلة الطبقة الحاكمة هي الحكمة، وفضيلة الجند هي الشجاعة، وفضيلة فئات الطبقة السفلى من فلاحين وحرفيين وغيرهم ستكون هي العفة، مع العلم أن هذه الفضيلة -العفة- يجب أن تكون فضيلة للجميع، مثلها مثل العدل الذي يجب أن يشمل المدينة كلها بوصفه: "إنزال الناس منازلهم" وقيام كل طبقة بما هي مؤهلة له.

في الكتاب الخامس ينتقل النقاش إلى عنصر آخر في المدينة هو عنصر النساء: هل يكلفن بنفس الأعمال التي يقوم بها الرجال فيكون من بينهن حارسات وفيلسوفات وحاكمات الخ؟ وكيف تكون العلاقة الزوجية في هذه المدينة؟ والأطفال والأسرة الخ؟ هنا يطرح ما يعرف بـ "شيوعية النساء والأولاد". وبالتالي شيوعية الملكية، باعتبار أن السبب الرئيسي في النزاعات والخصومات هو "الملكية": اختصاص الفرد الواحد بزوجة له وحده وبأولاد وأملاك الخ.

وحوالى منتصف الباب الخامس ينتقل المتحاورون إلى البحث في رئيس المدينة. وبما أن النفس البشرية تكون فاضلة إذا كانت الكلمة العليا فيها للقوة العاقلة التي تكبح جماح القوة الغضبية وتسخرها في الحد من شطط القوة الشهوانية، وتقيم التوازن بينهما، فإن المدينة لا يمكن أن تكون فاضلة إلا إذا تولى "العقل" فيها مهمة الحكم والتسيير. والعقل على هذا المستوى هم الفلاسفة الذين يتم إعدادهم في المرحلة العليا من التعليم من بين الحفظة الذين لهم المؤهلات الخلقية والفكرية التي تمكنهم من أن يتعلموا الفلسفة ويصبحوا حكاما فلاسفة. ويستغرق النقاش في هذا الموضوع النصف الثاني من الكتاب الخامس والكتابين السادس والسابع، لينتهي إلى إبراز صعوبة قيام هذه المدينة الفاضلة، وأن الطريقة الوحيدة الممكنة لقيامها هي "أن يمسك دفة الدولة فيلسوف أو فلاسفة يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم، ويعدونه تافها وغير خليق برجل حر. ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذي يترتب على أدائه. وعلى العدالة التي يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة، فيتفانون في خدمتها، ويقيمون صرحها عاليا في تنظيم مدينتهم". والخطوة الأولى لتحقيق ذلك هو "أن يدفعوا بكل من تجاوز سن العاشرة في المدينة إلى الحقول. ثم عندما يكبرون ويتناسلون يأخذون أطفالهم ليحموهم من العادات الأخلاقية الشائعة لدى آبائهم ويربوهم وفقا لأخلاقهم (=الفلاسفة) ومبادئهم الخاصة" التي عرضت أثناء الحوار.

المدينة الفاضلة كما شيدت في المحاورة صعبة التحقيق. ولكن هناك على صعيد الواقع مدنا تحققت بالفعل. وبما أن المدينة الفاضلة واحدة، وهي التي تم وصفها والمشكوك في قيامها. فالمدن الأخرى كلها غير فاضلة. وسيتجه النقاش في الكتاب الثامن إلى استعراض خصائص كل منها. ولكن فقط في إطار التجربة اليونانية. والمدن (أو الدساتير أو أنواع أنظمة الحكم) التي عرفها اليونان أربع: الأولى الحكومة "المشهورة في كريت وإسبرطة وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها" زمن أفلاطون والتي يسود فيها طابع الطموح وطلب الشرف والمجد ويسميها أفلاطون بالتيموقراطية أو التيماركية (وتسمى في الترجمة العربية باسم مدينة الكرامة)، الثانية الحكومة الأوليغارشية وهي حكومة القلة

من الأغنياء الأثرياء (وتسمى في الترجمة العربية القديمة بحكومة القلة، أو مدينة اليسار)، والثالثة عكس تلك وهي الحكومة الديموقراطية، أي "حكم الشعب نفسه بنفسه" (ويطلق عليها في الترجمة العربية اسم: المدينة الجماعية)، ومآلها الفوضى، والرابعة هي التي تقوم نتيجة فوضى الجماعية والنقيض البديل لها، وهي حكومة الطغيان (وفي الترجمات العربية مدينة الغلبة أو حكومة وحدانية التسلط). يتركز النقاش حول هذه المدن الأربع وحول الفرد/الرئيس الذي يمثل كلا منها ثم كيفية تحول الواحدة منها إلى الأخرى على الترتيب الذي ذكرنا، ليتركز النقاش في الكتاب التاسع على تحليل شخصية رؤساء هذه المدن، كلا على حدة وعلى نفس الترتيب، مع إضافة دولة الملكية الدستورية التي سبق الحديث عنها بوصفها أصلح الدول القائمة بالفعل وتوضع هنا كنقيض لدولة الطاغية.

ويعود النقاش إلى نقطة البداية، إلى معنى العدل والخير والشر والسعادة لينتهي إلى تقرير حقيقة أن المدينة الفاضلة كما رسمت صورتها في المحاورة لا توجد إلا في أذهان المتحاورين هؤلاء، إذ ليس من المظنون "أن توجد دولة مثلها في أي مكان على سطح الأرض". وبالتالي فصورتها أو نموذجها إذا كان له أن يوجد فإنما "يجده المرء في السماء لمن شاء أن يطالعه. ويبعث مثيله في نفسه بعد تأمله". ثم ينتقل أفلاطون بالحوار إلى الشعر والفن، إلى التقليد والمحاكاة، وإلى النفس وقواها، ليخلص بالنقاش إلى النتيجة التالية وهي: "أننا لا نستطيع أن نقبل في دولتنا من الشعر إلا ذلك الذي يشيد بفضائل الآلهة والأخيار من الناس". ومع ذلك : "فلنعلن جهارا بأنه إذا استطاع شعر المحاكاة، الذي يستهدف اللذة، أن يثبت بحجة ما أنه يستطيع أن يحتل مكانه في دولتنا المثلى، فسوف نقابله بكل ترحاب، إذ ندرك ما له علينا من سحر".

وهذا التحليق في عالم السماء والشعر والذي يربط التفكير في المدينة الفاضلة بالحلم، ينتهي به أفلاطون، أو هو ينتهي بأفلاطون، إلى طرح مسألة خلود النفس، لتنتهي المحاورة بهذه الكلمات، على لسان سقراط الذي أدار الحوار وتكلم أفلاطون على لسانه. قال مخاطبا جلوكون محاوره الرئيسي على طول المحاورة: "وإذن فلو آمنت معي بأن النفس خالدة وقادرة على تحصيل كل خير واقتراف كل شر، لاستطعنا أن نلتزم دائما الطريق العلوي، ولتوخينا العدل والحكمة في كل شيء، عندئذ نسلم أنفسنا ونسلم الآلهة، لا في إقامتنا هنا فحسب بل عندما نتلقى جائزة العدل، كالمنتصرين في المباريات، يتلقون الهدايا من أصدقائهم، وبهذا تتحقق لنا السعادة، لا على هذه الأرض وحدها بل أيضا في تلك الرحلة التي تدوم ألف سنة والتي قصصت عليك نبأها" (يتعلق الأمر بحكاية تتحدث عن الحياة الأخرى وما فيها من ثواب وعقاب، على الطريقة الأسطورية اليونانية).

ذلك هو ملخص محاورة الجمهورية" أو "كتاب السياسة"، انتهى التخطيط فيها للمدينة الفاضلة إلى نتيجة مرعبة. وهي أن المدينة الفاضلة لا وجود لها على هذه الأرض، وأنها إن كان لها وجود فهي في السماء وفي الآخرة وليس في الدنيا"؟

وتلك نتيجة يرفضها أرسطو، تلميذ أفلاطون، كما يرفض الأسس التي بنيت عليها.

-٣-

إذا نحن انتقلنا الآن إلى أرسطو فإننا سنجد أنفسنا أمام خطاب تحليلي علمي يختلف عن أسلوب المحاورات اختلافا كبيرا. كان أفلاطون يخاطب الجمهور، معتمدا منهج سلفه سقراط : الحوار. ومن هنا كانت مؤلفاته محاورات تبنى فيها المعرفة على الحوار والجدل. أما

أرسطو فقد أخذ على عاتقه تجميع المعارف التي راكمها اليونان، إضافة إلى أبحاثه الخاصة، وتصنيفها حسب موضوعاتها، ومعالجة كل صنف منه معالجة علمية، وبناء قضاياها بناء برهانيا يجعل منها موضوعا لعلم خاص.

يبدأ أرسطو كتبه عادة بالتعريف بالعلم الذي يكون بصدد البحث فيه: بتحديد موضوعه وبيان أهم مسائله ونوع المنهج المستعمل فيه وعلاقته بالعلوم الأخرى. والعلم المعني هنا هو **"علم الأخلاق"** . أما موضوعه فهو أفعال الإنسان وما ينجم عنها من حيث إن الإنسان ينشد بها الخير، باعتبار **"أن الخير هو الشيء الذي يتشوق إليه الكل"**. أما مسائل هذا العلم فهي الأحوال التي تكون عليها هذه الأفعال ومفعولاتها من حيث الحسن والقبح والنفع والضرر. وأما منهج هذا العلم فهو **الاستقراء** الذي يقوم على دراسة الجزئيات والخلوص منها إلى ما يمكن من المبادئ والكليات. أما المنهج الاستنتاجي، أو الفرضي الاستنتاجي، فهو إن صلح في الرياضيات والعلوم البرهانية عامة فلا يصلح لميدان الأخلاق الذي هو ميدان الاختلاف وتعدد الآراء والعادات والأمزجة الخ[٤](ص ٦٨-٨٨). وأما علاقة هذا العلم بالعلوم الأخرى فواضح أن أقرب العلوم إليه هو العلم السياسي. فهذا موضوعه تدبير المدينة، أما الأخلاق فموضوعه تدبير النفس. فالأول أعم من الثاني وبالتالي أشرف منه، وإن كانا معا يشكلان **"العلم المدني"** نسبة إلى المدينة. ومعلوم أن أرسطو قد ميز بين العلم النظري أو الفلسفة النظرية وتتناول الرياضيات والطبيعة وما بعد الطبيعة، والعلم المدني أو الفلسفة العملية وموضوعها الأخلاق والسياسة. هذا، وتنسب لأرسطو عدة كتب في الأخلاق، غير أن أهمها وأصحها نسبة إليه هو كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس".

لعل أفضل طريقة تناسب موضوعنا هي تقديم عرض موجز لهذا الكتاب الذي كان يشكل المرجع الأول والمباشر ضمن الموروث اليوناني في الثقافة العربية في ميدان الأخلاق. صحيح أن المتعاملين مع هذا الموروث من المؤلفين الإسلاميين في الأخلاق قد استفادوا أيضا من الشروح والتلخيصات التي عملت لهذا الكتاب في العصور السابقة للعصر الإسلامي، بما فيها من نزعة إلى الجمع بين أفلاطون وأرسطو وغيرهما، ولكن ذلك لا يقلل من الدور الذي كان لهذا الكتاب في الفكر الأخلاقي العربي جملة، فقد شرحه الفارابي واقتبس منه العامري الخ. واهتم به الأندلسيون وعلى رأسهم ابن باجة اهتماما بالغا. ومع ذلك ستبقى دراستنا هذه تعاني من ثغرة كبرى نتيجة فقدان تلخيص ابن رشد لهذا الكتاب[٥].

---

٤ - أرسطو. **كتاب الأخلاق، المعروف بنيقوماخيا**. ترجمة حنين بن اسحق. حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي. وكالة المطبوعات. الكويت ١٩٧٩. أما صاحب الترجمة فيرجح بدوي أن يكون إسحق بن حنين المتوفى سنة ٢٩٨ هـ. أما عن اسم الكتاب فيقال إن "نيقوماخوس" المعني هو ابن أرسطو. ويرد اسم الكتاب في المصادر العربية باسم **نيقوماخيا**. هذا وإلى هذه الطبعة سنحيل داخل الفصل.

٥ - مازال النص العربي لتلخيص ابن رشد لكتاب أرسطو في الأخلاق في حكم المفقود. وقد بقيت منه ترجمة لاتينية وأخرى عبرية. أما الترجمة اللاتينية قد قام بها هرمن الألماني سنة ١٢٤٠ وطبعت هذه الترجمة في البندقية سنة ١٥٦٠ ضمن مجموع مؤلفات أرسطو وشرح ابن رشد عليها: *Opra omnis Aristotelis :Averrois Cordubensis;* t. III =

قلنا إن أرسطو قد تناول في هذا الكتاب "الأخلاق" بوصفها قطاعا معرفيا مستقلا يشكل علما قائم الذات. فلنبدأ بإبراز بنية هذا العلم كما ركبها أرسطو، وذلك من خلال ترتيبه موضوعات الكتاب.

يقع الكتاب في عشر مقالات[٦] : المقالة الأولى في السعادة بوصفها الغاية التي يجري الناس وراءها، مع بيان نوع المنهج المناسب لدراسة الأخلاق. المقالة الثانية في **الفضيلة**. والمقالة الثالثة قسمان: قسم **في الأفعال الإرادية وغير الإرادية**، وقسم بدأ فيه الفحص في **الفضائل والرذائل** فتكلم عن الشجاعة والعفة والفجور والجبن. في المقالة الرابعة واصل الفحص في الفضائل والرذائل فتكلم عن السخاء والكرم وكبر النفس والطموح والحلم والرقة والصدق وحسن الذوق والحياء وبعض مضادات هذه الفضائل. أما المقالة الخامسة فقد خصصها للكلام عن **العدل**. بعدها تأتي المقالة السادسة وهي في **الفضائل العقلية**: العلم، الصناعة، الفطنة، العقل العياني، الحكمة النظرية، الفطنة وفن السياسة، الروية، الذكاء والحكم، الحكمة النظرية والحكمة العملية والعلاقة بينهما. المقالة السابعة في **الرذيلة** واللاعفة واللاضبط واللذة. المقالة الثامنة والتاسعة خصصهما **للمحبة والصداقة** وما يرتبط بهما كالمساواة والعدالة والنصيحة والإحسان والأنانية الخ. المقالة العاشرة في **اللذة والسعادة وحياة التأمل**. يلي ذلك شبه خاتمة للكتاب في "**الأخلاق والسياسة**".

من عناوين هذه المقالات العشر يمكن استخراج البنية/الأم لعلم الأخلاق كما تصوره أرسطو، وهي كما يلي: ١) السعادة كغاية من الحياة بالنسبة لعموم الناس. ٢) كيفية تحصيل هذه السعادة: الفضائل والرذائل. ٣) السعادة كما يراها الفيلسوف.

لنقل كلمة عن كل واحد من هذه العناصر الثلاثة:

بما أن الأمر يتعلق ببيان موضوع "الأخلاق" بوصفها علما (فنا، صناعة)، فإن أرسطو ينطلق من ملاحظة أن كل صناعة، وعلى العموم كل فعل واختيار يقوم به الإنسان، إنما ينشد خيرا ما. "ولذلك أجاد من حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوق إليه الكل" (ص ٥٣). وبما أن الأفعال والصناعات والعلوم كثيرة، بعضها تحت بعض وبعضها وسيلة لبعض فلا بد

= Venise , 1560 .1318v. 180. ff. وينقل د. بدوي عن ابن رشد في الترجمة اللاتينية "أنه تعب كثيرا في تصنيف هذا الكتاب إذ بقي وقتا طويلا دون أن يحصل إلا على ترجمة المقالات الأربع الأولى من **نيقوماخيا**. ولم يحصل على الترجمة الكاملة إلا بفضل سعي صديقه أبو عمر ابن مرتين! ويضيف د. بدوي: وقد جرى فيه على طريقته في سائر "تلخيصاته" لكتب أرسطو، مثل **تلخيص الخطابة**. أما الترجمة العبرية فقد قام بها صمويا بن يهودا من مرسيليا وأتمها في ٩ فبراير سنة ١٣٢١." ويقول بدوي: "وبتلخيص ابن رشد تأثر ألبير الكبير وروجر بيكون في القسم من التأليف الكبير *Maius opus* الذي كتبه في ١٢٦٧. وأيضا فالشروح على **الأخلاق إلى نيقوماخوس** في نهاية القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر تنقل كثيرا عن تلخيص ابن رشد بترجمة هرمن الألماني. عبد الرحمان بدوي. في المقدمة التي صدر بها النسخة التي حققها من **كتاب الأخلاق، المعروف بنيقوماخيا**. نفس المعطيات.

٦ – تضم الترجمة العربية القديمة مقالة زائدة وضعت بين السادسة والسابعة، فصار عدد المقالات إحدى عشرة مقالة. والمقالة المضافة هي عبارة عن تلخيص لما ورد في المقالتين الرابعة والخامسة من **نيقوماخيا**.

أن تكـون الغايـات بمثل هذا التعدد والتنوع، فتتعدد أنواع الخيرات التي ينشدها الناس. ومع ذلـك يمكن التمييز في هذه الخيرات التي يتشوق الناس إليها بين خير يُطلب للوصول إلى شيء آخـر غـيره، وخـير يُطـلب لذاتـه فقـط. وهـذا الصـنف الأخـير هو الجدير أن يـسمى **الخير الأسـمى**.

كيـف نميـز بـين الخـيرات؟ كيـف نـتعرف عـلى الخـير الأسـمـى؟ وقـبل ذلك ما هي السعادة؟

الجـواب لا يحتاج إلى كثير فحص فأغلب الناس متفقون على أن **حسن العيش وحسن السـيرة هـي"السـعادة"**. ولكن الناس ليسوا على رأي واحد فيما يخص بيان **ماهية السعادة**، إذ مـنهم مـن يـراها في **الـلذة** ومنهم من يراها في **الغنى** أو في الصحة أو في الكرامة الخ. ومنهم مـن يذهـب إلى "أن هاهـنا خـيرا ما آخر موجودا بذاته سوى هذه الخيرات الكثيرة وهو سبب لها كلها في أن تكون خيرات" (أفلاطون).

يـناقش أرسـطو هـذه الآراء ويبين مواطن الضعف فيها لينتهي إلى القول إنه إذا كانت الغايات كثيرة والخيرات كثيرة متنوعة وأن بعضها يطلب لا لذاته بل لغايات وخيرات أخرى فـإن أفضـلها وأكمـلها جميعـا هـو "الـذي يُؤْثر لذاته أبدا ولا يؤثر في وقت من الأوقات لغيره. وأولى الأشـياء بهـذه الصـفة هـي السـعادة" لأنهـا مكـتفية بنفسـها "لأن الخير الكامل يظن أنه مكـتف بنفسـه". وليس المقصود بالكفاية اكتفاء الشخص الواحد بنفسه وحصوله على جميع ما يطـلب، منفردا متوحدا. كلا. هذا لا يمكن **"لأن الإنسان مدني بالطبع"** فهو "يكون مع أبوين وأولاد ونسـاء وأهل مدينة"، وإنما **المقصود بالكفاية هو ما يجعل وضعية الإنسان مرغوبا فيها غير محتاجة إلى شيء آخر. وتلك هي السعادة** (ص ٦٦).

بمـا أن الإنسـان مدنـي بالطـبع، كمـا قلـنا. فإنه لا بد له من وظيفة في المجتمع وبها تكون سـعادته، فليسـت السـعادة في الـنوم طـول الوقـت ولا في البطالة وانعدام الشغل. بل السعادة هي في الشـغل: الـنجار يسـعد إذا أتقـن عمله وتلذذ به، والفنان كذلك، والعالم مثلهما. فما الذي وراء هذه السعادة؟ أية قوة من قوى الإنسان تسعد وتلتذ؟ هنا يضرب أرسطو صفحا عن نظرية أفلاطون في قوى الـنفس الثلاث وينظر إلى الإنسان بوصفه كائنا حيا يشترك مع الكائنات الحية في أشياء ويفترق عنها في أشـياء: يشـترك مع النبات في القوة الغاذية والنامية، ويشـترك مع الحيوان. علاوة على ذلك، في القـوة الحاسـة، بيـنما يـنفرد عـنهما بـالقوة الناطقة (العقل). وبـيَّـنٌ أن السعادة للإنسان تتعلق بهذه القوة التي تخص النفس والتي ينفرد بها الإنسان وبها يتميز عن النبات والحيوان. وبها يكون حسن السـلوك وجميـل الأفعـال. "وبحـق لا نسـمي سعيدا الثور ولا الفرس ولا أي حيوان آخر لأنه لا واحد منهما قادر على المشاركة في فعل من هذا القبيل" (فعل النفس: العقل) (ص ٧٤).

السـعادة خاصـة بالإنسـان، العـاقل. ليكـن ذلـك! ولكن هل تدوم؟ وإذا كانت لا تدوم فالقلق على فقدانها -ممن حصل عليها- قد يفقدها حلاوتها وقد يلغيها!

هنا يطرح أرسطو **علاقة السعادة بالحياة والموت** فيتساءل: ما دام من الممكن أن يصاب المرء في آخر لحظة من حياته بما يجعله غير سعيد فهل سيكون علينا "أن ننتظر النهاية كما يقول صولون"؟ وبالتالي هل نمضي إلى حد أن نقول: إننا لا يمكن أن نحكم على إنسان ما بأنه سعيد إلا حين يغادر هذه الحياة؟ وهل هناك بالفعل سعادة بعد الموت؟ أم أن المقصود من عبارة صولون هو "أنه فقط في ساعة الموت يمكن القول على نحو مؤكد عن إنسان إنه سعيد"؟ يناقش أرسطو هذه المسألة باختصار دون أن يجزم بشيء. ولكنه يؤكد في المقابل أنه لا شيء يمنع من "أن نسمي سعيدا ذلك الإنسان الذي فِعله يوافق الفضيلة التامة والمزودة بخيرات خارجية وافية، وهذا لا خلال فترة ما، بل طوال حياة بأكملها". وذلك "بالقدر الذي به يمكن الإنسان أن يكون سعيداً" (ص ٧٨).

السعادة مرتبطة بالفضيلة الكاملة، إذن. والمقصود **فضيلة النفس**. والنفس منها ناطقة وغير ناطقة. وهذه الأخيرة يظهر أن لها جوانب تشبه فيها النفس الناطقة. ولذلك تنقاد لها. وذلك واضح في الشهوة. فالإنسان يتأثر بالوعظ والتأنيب والعقاب وهو فعل النفس الناطقة فيكبح جماح شهواته وهي فعل النفس غير الناطقة. وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف الفضائل إلى **فضائل فكرية**، مثل الحكمة والفهم والعقل، وهي تخص النفس الناطقة. **وفضائل خلقية** مثل الحرية والعفة، وهي تخص غير الناطقة. وهكذا نقول عن خلْق الإنسان إنه حليم أو عفيف ولا نقول عنه إنه حكيم أو فهيم (ص ٨٤).

والفضائل الفكرية تكتسب بالتعليم ولذلك تحتاج إلى دربة وطول مدة. أما الفضائل الخلقية فتكتسب بالعادة. وليس هناك فضائل خلقية تكون فينا بالطبع. فالحجر إذا رُمي به يهبط إلى أسفل بالطبع ولا يمكن تعويده الصعود إلى أعلى. أما الأخلاق فيمكن اكتسابها والتعود عليها. غير إنه إذا كانت "**الفضائل ليست تكون لنا بالطبع فإننا** -بالمقابل- **مطبوعون على قبولها، ونكمل بها، وتتم بالعادة**". ولولا أننا "مطبوعون على قبول الفضائل" لما أمكن تعلمها ولا التعود عليها ولا تشييد علم للأخلاق الذي ليست الغاية منه أن نعلم الفضيلة فحسب بل أن نعملها أيضا لنكون خيارا ذوي سلوك محمود؟ (ص ٨٦).

ليكن ذلك! ولكن كيف نعرف الفضيلة أولا؟ كيف نحددها؟

هنا نصل إلى النقطة المركزية في فلسفة أرسطو الأخلاقية ، أعني: نظرية **"الوسط"**.

قلنا إن موضوع الأخلاق هو الأفعال والانفعالات. والأفعال والانفعالات كما يعرف الناس جميعا لا تكون على حالة واحدة بل هي معرضة دوما للزيادة والنقصان كغيرها من الأشياء والظواهر. ومن المعروف بالتجربة أن الشيء المحمود كالشجاعة أو المطر أو الرياضة الخ، إذا زاد عن حده أو نقص عن المطلوب صار موضع ذم. فالأفضل في الأشياء هو **الاعتدال**. والاعتدال يقع في **الوسط** وليس في الأطراف. لنقل إذن إن **الفضيلة هي وسط بين رذيلتين**: الإفراط والتفريط وكلاهما ابتعاد عن الوسط. فكيف نحدد "الوسط" إذن؟

يمكن التمييز بادئ ذي بدء بين "**الوسط في المعنى**" وبين "**الوسط بالنسبة لنا**". "الوسط في المعنى" هو البعد عن كل واحد من الطرفين بعدا متساويا، وهذا وسط ثابت ويعم كل شيء. أما الوسط بالنسبة لنا فليس هو هو بعينه في كل شيء، وليس بهذه الدقة والثبات، ذلك أن كمية معينة من الطعام أو الدواء قد تناسب شخصا معينا، فتكون مساوية لحاجته ولكنها قد تكون أقل أو أكثر من حاجة آخرين. والصناعات. كصناعة الطب وصناعة التماثيل وصناعة الحلي الخ وكذلك ظواهر الطبيعة، شأنها هذا الشأن، أعني أن لكل منها "الوسط" الخاص به. والأخلاق لا تشذ عن هذه القاعدة: ففي كل من الخوف والجسارة والشهية والغضب والرحمة، وفي كل شعور باللذة والألم، نجد طرفين أحدهما تطبعه الزيادة والآخر يطبعه النقصان، وكلاهما مذموم. **والفضيلة هي أن يكون الشيء بالمقدار الذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي وبالطريقة التي ينبغي**.

ولما كان الأمر كذلك كان الإتيان بالفضيلة أصعب كثيرا من الإتيان بالرذيلة. فالرذيلة أو الشر على العموم هي من ميدان **اللامحدود** كما قال فيثاغورس: ذلك أنك تستطيع أن تزيد إلى ما لا نهاية في الطرفين، في الجبن والتهور مثلا، فتزيد بذلك في الرذيلة وفي الشر إلى ما لا نهاية. أما الوسط، وهو موقع الفضيلة والخير، فمحدود، ومحدود جدا. ومن هنا كان الشر سهلا، وكان الخير صعبا. "**ليس للفضيلة غير شكل واحد أما الرذيلة فأشكالها متعددة**".

الفضيلة إذن وسط بين رذيلتين، إحداهما بالزيادة (الإفراط) والأخرى بالنقصان (التفريط)، هذا صحيح. ولكن هل يصدق هذا التعريف على جميع الفضائل والرذائل؟ الواقع أن هناك رذائل لا تقبل التوسط مثل الخيانة والقحة (الوقاحة :قلة الحياء) والحسد، والفجور والسرقة وقتل النفس الخ. مثل هذه الرذائل لا تكون خطأ بمقدار أو في وقت دون آخر،وصوابا بمقدار أو في وقت... ولا يوجد فيها الجيد وغير الجيد، فليس هناك فجور جيد ولا خيانة جيدة الخ. وكما أن العفة والشجاعة ليس لهما زيادة ولا نقصان لأن التوسط هو طرف وغاية، كذلك الإفراط والتفريط،كالشره والزهد، ليس لهما توسط ولا زيادة ولا نقصان، ولا للزيادة والنقصان توسط (ص٩٢-٩٧).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أن الفضيلة وسط بين رذيلتين كما قلنا فإن الفضيلة تضاد الرذيلتين معا، مثل الشجاعة فهي تضاد التهور والجبن، ولكن "التضاد الأكبر" هو دوما بين الطرفين، بين رذيلة الجبن ورذيلة التهور. ومن جهة ثالثة لابد من أن نلاحظ أن التقابل بين الفضيلة وكل من الرذيلتين اللتين تقعان في طرفيها ليس دوما تقابلا على درجة سواء. فالطرف الذي يمثل النقصان، كالجبن بالنسبة للشجاعة، يكون أحيانا أشد تقابلا من الطرف الذي يمثل الزيادة، وهو هنا التهور، وبعبارة أخرى: التهور، وهو يمثل الزيادة، أقرب إلى الشجاعة من الجبن الذي يمثل النقصان. وعلى العكس من ذلك الطرفان المقابلان لفضيلة الاعتدال، مثل عدم الإحساس والفجور، فليس الطرف الذي يمثل النقصان هو الأشد تقابلا هنا مع فضيلة الاعتدال (عدم الإحساس) بل الطرف الذي يمثل الزيادة (ص ١٠٢).

واضح مما تقدم أنه "من العسير أن يكون المرء فاضلا، لأنه يصعب أن نجد الوسط في كل شيء": فالغضب، وإعطاء المال، من الأمور السهلة ويقدر عليهما كل أحد. فأما فعل ذلك بمن ينبغي، وبمقدار ما ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، وحيث ينبغي، فليس يقدر عليه كل واحد ولا هو بأمر سهل. وهذا هو الفعل الجيد المحمود الجميل. فلذلك ينبغي لمن قصد المتوسط أن يبتعد من أكثر الطرفين مضادةً للمتوسط. فلما كانت إصابة المتوسط على الحقيقة عسيرة صعبة وجب أن نلتمس المرتبة الثانية وهي أن يكون ما نعمله من الشر، إن كان ولابد، أقل ما يمكن" (ص١٠٤).

وهذا يمكن أن يتأتى لنا بالابتعاد عن الشرور التي نحن إليها أميل. "فإذا عرفنا الشر الذي نحن إليه أميل وجب أن نجذب أنفسنا إلى ضده، فإنا كلما تباعدنا من الخطأ قربنا من التوسط، بمنزلة الذين يقوِّمون الخشب المعوج". ولذلك وجبت معرفة اللذات التي نحن إليها أميل فنبتعد عنها، فكلما ابتعدنا عن اللذة قربنا من المتوسط. وليس هذا بالسهل خصوصا والأمر هنا يتعلق بالأمور الجزئية كالغضب مثلا: فنحن لا نستطيع أن نحدد هل ينبغي أن نغضب، ولا كيف يجب أن يكون غضبنا، ولا كم يجب أن يدوم، ولا على من؟! فنحن ربما أثنينا على قليل الغضب وسميناه حليما، وربما حمدنا من اشتد غضبه وسميناه فحلا. ومع ذلك يجب الحكم بالذم على من تجاوز الحد كثيرا، والتساهل مع من تجاوزه بقليل. وفي جميع الأحوال لا يمكن أن نضع قاعدة عامة تنطبق على الجميع في كل وقت وحال. بل يجب النظر في كل حالة جزئية على حدة. "فنميل مرة إلى الزيادة ومرة إلى النقصان: فإنا بهذا الطريق نظفر بالمتوسط الجميل" (ص ١٠٥).

هناك مسألة أخرى لابد من التعرض لها. يتعلق الأمر هذه المرة بطبيعة الفعل الذي يكون موضوعا للحكم الأخلاقي، أعني الذي يحمد أو يذم. ذلك أن أفعال الإنسان ليست كلها من طبيعة واحدة، إذ منها ما يصدر عنه طوعا واختيارا، ومنها ما يصدر كرها وقسرا. يحدد أرسطو الأفعال التي تقع من الإنسان كرها وقسرا بكونها تلك التي يكون سببها يقع خارج الفاعل ولا يكون الفاعل معينا عليها ولا مُؤْثرا لها حين حدوثها. أما إذا آثرها على غيرها وقصد إلى ذلك طوعا فهي "أشبه بالأمور التي تكون طوعا" (ص ١٠٨). وبالمقابل "فما يفعل طوعا يظن به أنه الشيء الذي مبدأه فيه وفاعله يعلم جزئياته التي فيها يكون الفعل" (ص ١١٣).

يبدو من التحديدات السابقة أن الحكم الأخلاقي يتعلق بالفعل الذي يصدر عن الإنسان طوعا. وهذا صحيح من وجه، غير صحيح من وجه آخر. ذلك أنه ليس كل فعل صادر طوعا يكون موضوعا للحكم الأخلاقي. بل الحكم الصادر عن **اختيار هو وحده موضوع الحكم الأخلاقي**. والحال أنه ليس كل ما يكون طوعا يكون عن اختيار. "وذلك أن ما يكون طوعا قد يشترك فيه الصبيان والحيوان غير الناطق وليس يشتركون في الاختيار، والأشياء التي تكون بغتة نقول إنها تكون طوعا ولا نقول إنها تكون بالاختيار" (ص ١١٢). فمتى يكون الفعل

الذي يكون طوعا فعلا مختارا إذن ؟ يجيب أرسطو : **إن الفعل المختار هو "ما أوجبته الـرَّوِيَّة**. لأن الاختيار إنما يكون بالتمييز والعقل. ويشبه أن يكون الاختيار في لغتنا (=اليونانية) يدل على المؤثر (المُفَضَّل) شيئا على شيء" (ص ١١٤).

ولكن ما الفرق بين "الروية" و"العقل"؟

الجواب كما يقدمه أرسطو من داخل اللغة وحقل التفكير اليونانيين هو أن "العقل" يبحث "في الأمور الدائمة البقاء"، أي في الكون والحركة، و في الكائنات الرياضية وهي عقلية محض، وفي الأشياء التي هي موضوع الطبيعيات الخ. ففي هذه الموضوعات يسود حكم العقل الذي قوامه السببية وعدم التناقض والتعامل مع الكليات (والقوانين). أما أفعال الإنسان فهي، كما سبق القول، أمور جزئية يطبعها التعدد والاختلاف والنسبية. وقد أكدنا مرارا أن ما يعتبر فضيلة في حالة ليس من الضروري أن يكون فضيلة في جميع الحالات. وإذن فنحن **في مجال الأخلاق لا نصدر أحكاما كلية عامة**، بل ندرس كل حالة على حدة وهذا هو معنى **"التروي"** Délibération .وهذا بعينه حال صناعة الطب وفن الملاحة. وعلى العموم فـ"استعمال الروية في الصناعات أكثر منها في العلوم، وخاصة ما كان يقع فيه الشك". فالعلوم تطلب الأسباب وهي تحصل بالعقل لأن العقل ليس شيئا آخر غير إدراك الأسباب. **وهذا غير التروي الذي هو الحكم بالحسن أو القبح على الشيء، لا معرفة أسبابه وقوانينه**. وكما يختلف التروي عن العقل يختلف عن الإدراك الحسي، فنحن لا "نُرَوِّي في الأمور الجزئية مثل أن نُرَوِّيَ أن هذا خبزا (...) فإن هذه الأشياء تدرك بالحس فإن رُوِّي فيها مرت إلى ما لا نهاية." (ص ١١٦).

هذا من جهة. ومن جهة أخرى يختلف التروي عن **"الهوى"** أو الاشتهاء. لأن "الروية إنما تكون فيما يوجد في أكثر الأمر وليس يبين إلى ماذا يؤول أمره، وفي الأشياء التي لا تكون عاقبة أمرها محصلة محدودة. وقد نلتمس مَنْ يروِّي معنا في الأمور العظام ونشاوره إذا لم نثق من أنفسنا بكفاية في عملها" (ص ١١٥). وبعبارة أخرى فالتروي يكون في الأمور التي تؤدي إلى الغايات وليس في الغايات نفسها. فالطبيب ليس يروي في الشفاء بل يروي في الوسيلة التي تحقق الشفاء وهكذا.

غير أن الروِّية لا تطابق الاختيار مطابقة تامة. ذلك أنه على الرغم من أن لـ "الشيء الذي نروي فيه والشيء المختار معنى واحد، إلا أن المختار محصل. وذلك أن الشيء المختار هو الذي تتقدم العزيمة عليه من الروية". فإذا عزمت على شيء أمسكت عن التروي فيه، أو لم تَتَرَوَّ فيه بالمرة، لأن عزمك عليه يعني أنك رددته إلى نفسك وإلى ما تراه، وفي هذه الحال لا حاجة للتروي فيه بل قد تتجنب التروي فيه حتى لا يفسد عليك عزمك.

وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يحملنا على الاختيار دون الروية؟

والجواب: **الهوى** (أو الاشتهاء). والفرق بينهما أن **التروي إنما يكون في الوسائل، دون الغايات، أما الهوى فيكون في الغايات**، ويكون في الخير أو فيما يتخيل أنه الخير.

والأصوب أن نقول: "إن الخير يُهوى على الإطلاق وبالحقيقة. وكل واحد من الناس يهواه على حسب تحمله، فالفاضل يهوى الخير الذي هو خير على الحقيقة. والشرير يهوى ما يتفق له، كالحال في الأجسام: فإن الذين هم بحال صحة يميزون الأشياء الصحيحة بالحقيقة، والذين هم مِمْراضون يميزونها بخلاف ذلك. وكذلك يجري الأمر في تمييزهم للأشياء المرة والحلوة، والثقيلة والحادة، وكل واحد من سائر الأشياء الأخر. والفاضل يحكم على كل واحد من هذه الأشياء حكما صحيحا ويتخيل له الحق في كل واحد منها لأن في كل واحد من الأحوال أشياء جميلة وأشياء لذيذة تخصها (...). ويشبه أن يكون الغلط في ذلك إنما يدخل على أكثر الناس من أجل اللذة لأنها تتخيل خيرا وليست كذلك، وهم يختارون اللذيذ على أنه خير ويهربون من الشيء المؤذي على أنه شر" (ص ١١٨).

نخلص مما تقدم إلى أنه لما كانت الغايات تُهوى، أو هي موضوع الاشتهاء، وكان كل ما يؤدي إلى الغاية يروَّى فيه ويكون عن اختيار، فإن الأفعال المؤدية إلى الغايات أفعال تصدر طوعا أي أنها أفعال إرادية. والفضيلة تكون عن مثل هذه الأفعال، أعني الإرادية. وإذن **فالفضيلة هي من الأمور التي ترجع إلينا، إلى إرادتنا واختيارنا**. وكذلك الرذيلة فهي ترجع إلى إرادتنا واختيارنا لأنها كان من الممكن أن لا تصدر عنا. ولا فرق بين أن تصدر الفضيلة من فعل نقدر أن نفعله، وبين أن تصدر الرذيلة عن فعل نقدر أن لا نفعله. فلسنا مكرهين لا على الفضيلة ولا على الرذيلة، "**فإلينا إذن أن نكون أخيارا أو أشرارا**" (ص ١١٨).

بعد تحليل هذه المبادئ الكلية التي يقوم عليها "علم الأخلاق" ينتقل أرسطو إلى دراسة المسائل التي هي موضوع البحث فيه، وهي الفضائل الجزئية وما يقابلها من الرذائل، مبتدئا بالشجاعة منتهيا بالصداقة، حسب الترتيب الذي ذكرناه أعلاه عند عرضنا لفهرس كتابه. ونحن الذين يقتصر همنا هنا على تطور التفكير في الأخلاق كـ "علم"، في الثقافة العربية، لن نهتم كثيرا بالمسائل الجزئية لا مع أرسطو ولا مع غيره وإنما سنركز اهتمامنا على الأسس التي اعتمدها هذا الموروث أو ذاك في تأسيس القيمة المركزية التي اتخذها محورا لنظام القيم فيه. والقيمة المركزية في نظام القيم في الموروث اليوناني المتحدر إلى الثقافة العربية هي **السعادة**. وقد تبين لنا هذا عند أفلاطون من قبل وعرفناه عند أرسطو مما سبق. غير أن "السعادة" عند أرسطو نوعان: **السعادة بالنسبة لجميع الناس** وهي التي كانت مدار القول في الفقرات الماضية، **والسعادة بالنسبة للفيلسوف**، وهي التي بقي علينا أن نخصها بكلمة.

سبق أن ميزنا مع أرسطو بين الفضائل الخلقية مثل الشجاعة والعفة وتخص النفس غير الناطقة، والفضائل العقلية مثل الحكمة والفهم وهي تخص النفس الناطقة. ثم ميزنا بين الروية (أو التفكر في الشيء) التي يرجع إليها الاختيار (تفضيل شيء على آخر) ومجالها المتغيرات والجزئيات، وبين العقل الذي يُعنى بالبحث في المبادئ والأسباب ومجاله الأمور الدائمة الثابتة (القوانين). ومع أن مجال الروية والاختيار لا يمكن حصره، لأنه مجال الجزئيات والمتغيرات كما قلنا، فإنه يمكن مع ذلك حصر الأشياء والأمور التي نختارها في

ثلاثة أنواع : الجميل والنافع واللذيذ، وأضدادها : القبيح وما لا ينفع والمكروه. فالخيِّر من الناس هو المصيب في جميعها، والخسيس هو المخطئ في جميعها، وخاصة في اللذة. وذلك أن اللذة مشتركة لجميع الحيوان وتابعة لكل ما وقع عليه الاختيار. لأن الجميل والنافع يوجد لذيذا"، **وإذن فالفضائل الخلقية إنما هي في اللذة والألم** (ص ٩١).

يعود أرسطو إذن إلى مسألة اللذة في نهاية الكتاب (المقالة العاشرة) ليدقق النظر في **معنى اللذة وأنواع اللذات**.

يلاحظ أولا اختلاف الآراء حول اللذة، ثم يناقشها ليبين مكامن الضعف فيها وليعود بعد ذلك إلى طرح السؤال: "ما هي اللذة؟ وأي شيء تكون؟".

يلاحظ أولا أن اللذة شبيهة بالبصر من حيث إنها لا تتوقف على شيء يحدث لاحقا لكي تحصل هي. فالبصر يحدث الآن حين نقوم بعملية الإبصار ولا يحتاج إلى شيء آخر يحدث لاحقا لكي يتم. **فالإبصار عملية آنية وكذلك اللذة**. وهذا يعني أيضا أن اللذة ليست حركة لأن الحركة تتم في زمان. فليست اللذة كالمنزل يبنى شيئا فشيئا ولا يصير تاما إلا في زمن لاحق لزمن البدء في بنائه. **بل اللذة تأتي تامة في كل لحظة، منذ بدايتها حتى نهايتها، فهي كل لا يتجزأ**.

واللذة لها علاقة بالفعل، حسيا كان أو عقليا، وهي "تُتمِّم الفعل، لا كهيئة هي فيه، بل كتمام ما تصير فيه من بعد، فما دام المحسوس والمعقول على ما ينبغي، و[الشخص] الذي يقضي (يحكم=يحس) أو يرَى على حاله، فاللذة تكون في الفعل". ولكن اللذة ليست مرتبطة بالفعل وجودا وعدما. فقد يستمر الفعل الذي اقترنت به اللذة دون أن تستمر اللذة. والسبب في ذلك هو "أن جميع الأشياء الإنسية لا تقوى على أن تفعل فعلا متصلا" على نفس الدرجة من القوة، بل الفعل الإنساني يصاب بالعياء كالبصر. فإنك ترى الشيء في البداية واضحا ولكن إذا واصلت النظر إليه تعبت عيناك وحصل تشوش في النظر.

وكما أن اللذة مرتبطة بالفعل فهي مرتبطة بالحياة أيضا. لأن الحياة نفسها نوع من الفعل، هي نشاط . وبما أن الجميع يشتهون الحياة فهم يشتهون اللذة أيضا. ومن هنا تنوع اللذات: فلذة الفرس غير لذة الكلب غير لذة الإنسان.(ص٣٤٦).

من هنا ينتقل أرسطو إلى السعادة مرة أخرى فيذكر بما سبق من أن السعادة تختار لذاتها وليس لشيء آخر غيرها. وأنها مكتفية بنفسها ليست محتاجة إلى شيء به يكون كمالها. وبما أن السعادة مرتبطة باللذة -كما قلنا- إن لم تكن اللذة هي السعادة ذاتها. وبما أن اللذة مرتبطة بالفعل. والسعادة لا بد أن تكون كذلك بل لا بد أن يكون الفعل الذي تقترن به أقوى وأسمى. وبما أن السعادة تتميز بأنها تطلب لذاتها. فلا بد أن يكون الفعل الذي تقترن به يطلب هو أيضا لذاته. ولذلك نرى كثيرا من محبي السعادة يستهينون بالآلام الجسدية التي تلحقهم من جراء طلبها. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن **السعادة في هذه الحالة ليست تابعة للجسم بل هي مرتبطة بشيء يرأس الجسم**. وهذا الشيء هو

العقل أو ما في معناه. أعني: له الرئاسة بالطبع وله القيادة وعلى علم بما هو جيد وإلهي، "أو كان هو أيضا إلهيا أو كان الإلهي جدا مما فينا" (ص ٣٤٩).

والواقع أن هذا الفعل-فعل العقل- قوي "**ومتصل جدا** من أجل أنه عقل". فهو فعل حري به أن لا يكون مما ينقطع. فنحن نقدر **على مواصلة التأمل** بصورة متصلة أكثر مما نقدر على مواصلة ومداومة فعل آخر كالأكل والجماع الخ. ذلك **لأن التأمل يحقق لذة أكثر اتصالا ودواما** من أية لذة أخرى. وبالتالي فالسعادة الناجمة عنه تكون **أدوم وأطول**. ومعلوم "أن ألذ الأفعال التي تنسب إلى الفضيلة [هي] تلك التي تكون عن الحكمة، أي عن الفلسفة. والفلسفة تأمل وبحث عن الحقيقة. ومن هنا يمكن القول "**إن الفلسفة لها لذات عجيبة: بالذكاء والثبات**". يتجلى ذلك بمقارنة وضع الحكيم (الفيلسوف) بوضع غيره كالقاضي العادل والفارس الشجاع والرجل العفيف وأمثالهم. فإذا رزق هؤلاء الكفافَ من العيش فإن العادل يحتاج مع ذلك إلى من يعدل فيهم، إلى متخاصمين. والشجاع يحتاج إلى يمارس فيهم شجاعته. والعفيف يحتاج إلى ما يمارس فيه عفته، أما الفيلسوف فهو لا يحتاج إلى شيء آخر لمواصلة تفلسفه وتأمله حتى ولو ترك لوحده. وهو في ذلك يلتذ بالتفكير و"ينفعل بالاجتهاد". وأكثر من هذا : "لا يشتهي أن يكون له تمام آخر البتة غير ذاته". وهذه اللذة بنموها ينمو الفعل والكفاية والسرور والراحة "على ما هي تشبه" (= بالإله)[٧]. وتلك هي السعادة التامة.

ويضيف أرسطو قائلا: والعمُر -حياة الإنسان- الذي يكون على هذا المنوال أرفع من أن ينسب إلى إنسان، فإنه ليس له "على أنه إنسان بل على أن فيه شيئا إلهيا (...) والعمر الذي ينسب إليه إلهي، إذا أضيف إلى العمر الإنسي. فينبغي ألا تكون همم الإنسان إنسية. وإن كان إنسانا، كما يشير المشيرون بذلك، ولا أن تكون هممه ميتة إذ هو ميت، بل ينبغي أن يصيرها عادمة الموت (=خالدة) على قدر ما يمكن، وأن يفعل كل شيء على أن يحيا حياة أقوى ما فيه" : حياة الجزء الإلهي فيه أي العقل (ص ٣٥١).

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن هذا الإنسان المنقطع للتفكير هو من ذلك النوع الزاهد في الدنيا، كلا إن الإنسان لا بد له من "**حسن الحال الخارجي**"، فهو يحتاج إلى صحة الجسم وبالتالي إلى الكفاية من المأكل والملبس والمسكن والأولاد والمال الضروري الخ. **وكما أن السعادة لا تعني الزهد وإنما تتطلب الكفاية فكذلك "الكفاية ليست في الإسراف"** وكما قال صولون: "السعداء قد رزقوا القصد من الأشياء الخارجية وفعلوا الأفعال الجميلة وكان عمرهم (=حياتهم) بعفة" (ص ٣٥٥).

لنجمل هذه السعادة، سعادة الفيلسوف، في كلمات: جميع أنواع السعادة المرتبطة باللذات الحسية تتميز بكونها غير متصلة وغير دائمة، ويمكن أن تنتزع من الإنسان بحق أو

---

٧ - في الترجمة الفرنسية الحديثة (من اليونانية) وضعت العبارة التالية "في حدود الطبيعة الإنسانية"بين قوسين ( ) هكذا، مكان العبارة أعلاه (وهي تشبه).

بباطل. أما سعادة التأمل، التفلسف، القائمة على لذة المعرفة، فهي وحدها متصلة دائمة لا يمكن انتزاعها من صاحبها. فإذا اجتمعت لصاحبها ضرورات العيش من غير تقتير ولا إسراف، كانت السعادة الكاملة الممكنة في هذه الحياة.

والسؤال الآن : كيف يمكن تحصيل هذه السعادة عمليا؟

يجيب أرسطو: معرفة الفضيلة لا تكفي بل لا بد من العمل لها والتحلي بها. وبما أن الإنسان **مدني بالطبع** كما سبق القول، وبما أن الأخلاق، وبالتالي الفضيلة، لا تحل فينا بالطبع بل بالتعود والتعلم، فإنه لا بد من "**نواميس**" لتنظيم **تعليم الفضيلة للصغار وحمل الكبار عليها**. وتلك مهمة الدساتير والقوانين ورؤساء المدن. والبحث في هذه الأشياء من اختصاص صناعة أخرى هي "**الصناعة المدنية**" أو **علم السياسة**. وهكذا يمهد أرسطو للجزء الثاني من العلم المدني الذي هو "السياسة".

بالفعل كتب أرسطو في السياسة كتابا بهذا العنوان. وليس هناك -حسب علمنا- ما يثبت كونه قد ترجم إلى العربية قديما، والمرجح أنه لم يترجم[٨]، وبالتالي فهو لم يكن حاضرا في الموروث اليوناني في الثقافة العربية. ومع ذلك ارتأينا أن نقدم هنا ملخصا لما قرره أرسطو في "السياسة" مع الاقتصار على ما يدخل في باب المقارنة مع أفلاطون.

ينطلق أرسطو في كتابه من القضية التالية : وهي أن التقيد بالواقع وبمعطيات التجربة، التي هي هنا تجارب الحكم والدساتير، يفرض علينا البحث لا عن "المدينة الفاضلة" بل عن **أفضل حكم ممكن**. ومقياس الأفضلية عنده مقياس أخلاقي، فالمطلوب هو تطبيق ما سبق تقريره في كتاب الأخلاق. فقد قرر أرسطو كما رأينا أن معرفة الفضيلة لا يكفي بل لابد من العمل بها، والعمل بها يعني اتخاذ الوسائل الضرورية لتطبيقها في المجتمع، وتلك هي مهمة القسم الثاني من العلم المدني أي "السياسة". ومن هنا كانت "السياسة" أشرف العلوم وأسماها لأنها ترمي إلى تحقيق الخير على صعيد المجتمع ككل، أي "**الخير السياسي**". "**والخير السياسي هو العدل، والعدل هو المنفعة**

---

٨ - معلوم أن ابن رشد قد اشتكى من أن كتاب **السياسة** لأرسطو لم يحصل عليه وأنه لم يصل إلى الأندلس، ولذلك أقدم على شرح كتاب **السياسة** لأفلاطون (**الجمهورية**) بدلا من كتاب أرسطو (انظر لاحقا). وهناك شك قوي في كونه قد ترجم إلى العربية أصلا. فابن النديم لم يذكر هذا الكتاب بينما ذكر كتاب **الأخلاق**. أما القفطي (**مختصر الزوزني**) فقد أورد "ثبتا لكتب أرسطوطاليس على ما ذكره رجل يسمى بطليموس في كتابه إلى أغلس". ومن جملة الكتب المذكورة في هذا الثبت "كتابه (=كتاب أرسطو) الذي رسمه : **سياسة المدن**. ويسمى **بوليطيقا** وهو كتاب ذكر فيه سياسة أمم ومدن كثيرة من مدن اليونانيين وغيرها ونسبها وعدد الأمم والمدن التي ذكر مائة وإحدى وسبعون" وقد أورد القفطي هذا الثبت بعد ذكر كتب أرسطو المترجمة إلى العربية. **تاريخ الحكماء: مختصر الزوزني من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء**. لجمال الدين القفطي. نشر يوليوس ليبر. ليبزغ ١٩٠٣. مكتبة المثنى ببغداد والخانجي بمصر. ص ٣٢. هذا وقد نقل كتاب **السياسة** لأرسطو إلى العربية مؤخرا الأب أوغسطينس بربارة البولسي وصدرت الطبعة الأولى منه تحت عنوان **السياسات** لأرسطو عام ١٩٥٧ في مجموعة الروائع الإنسانية -اليونسكو. وصدرت الطبعة الثانية بعنوان **في السياسة** لأرسطو، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع. المكتبة الشرقية. بيروت ١٩٨٠ وعلى هذه الطبعة والترجمة الفرنسية لـ J. Tricot سنعتمد في هذا الملخص.

العامة، والعدل يبدو للجميع مساواة ما" (١٠٧ ١٢٨٢ب ٩)[٩]. وتحقيق العدل بهذا المعنى يتوقف على المساواة بين المواطنين، **وعلى الحرية مع سيادة القانون، الشيء الذي لابد فيه من حكومة دستورية** تجعل هدفها البلوغ بالمواطنين أقصى ما يمكن من الكمال الإنساني.

كيف نحصل على حكومة مثل هذه؟

يتبنى أرسطو تقسيم أفلاطون الثلاثي لأنواع الحكم، إلى حكم فرد وحكم أقلية وحكم أكثرية:

- **حكم الفرد الواحد**، قد يكون فاضلا وهو حكم الفيلسوف الذي تخيله أفلاطون. وقد يكون منحرفا فيكون طغيانا.

- أما **حكم الأقلية** فقد يكون صالحا وهو حكم الأرستقراطية أو حكومة الأخيار. ويقابله حكومة القلة غير الصالحة وهو حكم الأوليغارشية: حكومة أصحاب الثروات.

- وأما **حكم الأكثرية** فقد يكون صالحا ينظمه دستور، وقد يكون غير صالح لا يخضع للقانون وهو حكم الغوغاء.

يناقش أرسطو الأنواع الثلاثة الصالحة ويفاضل بينها مبتدئاً بتحديد معيار تتم على أساسه المفاضلة. والمعيار في هذا المجال هو إما "**القانون**" وإما "**صلاح الشخص**". يقرر أرسطو ضرورة الاحتكام إلى **القانون** فهو أسمى من أي شخص سواء كان فيلسوفا أو غير فيلسوف. ذلك لأن العلاقة بين الحاكم والشعب هي **علاقة سلطة** بين طرف يمارسها، وطرف يخضع لها. وهذه العلاقة تختلف جوهريا عن علاقات الخضوع الأخرى، مثل التي تقوم بين الأب رئيس الأسرة وبين الأبناء والزوجة والخدم، أو بين السادة والعبيد. فالدولة ليست أسرة كبيرة بل هي جماعة من المواطنين تنتظمهم أسر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالعلاقة بين المواطنين والدولة ليست من جنس علاقة السادة بالعبيد، فالعبد -حسب ما كان عليه الحال عند اليونان- يختلف بالطبع، إذ يعتبر من أدنى المخلوقات وبالتالي غير كفء لأن يحكم نفسه بنفسه، ولهذا كان العبد آلة في يد سيده (١، ١ ١٢٥٢أ-١،٢ ١٢٥٣ب). أما **علاقة الدولة بالمواطنين فهي علاقة شراكة، ذلك لأن الدولة هي "هيأة اجتماعية تتألف من أعضاء متساوين تجمعهم رغبتهم المشتركة في أن يعيشوا أصلح حياة ممكنة"** (٨، ٧، ١٣٢٨أ ٣٦).

وإنما كان "أفضل القوانين" أحسن من "أصلح رجل" لأن أفضل الرجال لا يمكن أن يستغني عن القانون. وأما ما ذهب إليه أفلاطون من تفضيل "أصلح الرجال" بناء على تشبيه رئيس الدولة بالطبيب فرأي ينطوي على خطأ كبير. ذلك أن العلاقة بين الطبيب والمريض ليست من جنس علاقة الحاكم بالمواطنين. فالطبيب هو وحده مسئول وما على المريض إلا الإذعان. هذا في حين أن العلاقة بين الحاكم والمواطنين هي علاقة سياسية وتستهدف كما قلنا

---

٩ - سنقتصر هنا على الرقم الدولي لنصوص أرسطو فهو يحيل في آن واحد إلى الترجمة العربية والترجمة الفرنسية المذكورتين أعلاه.

تحقيق المساواة والحرية، ولا يمكن أن يتم ذلك بتنازل المواطنين عن مسئولياتهم كما يفعل المريض. والرأي العام الذي يتسم بالرشد قلما يخطئ بينما يتعرض أحكمُ الحكام للخطأ. وإذن فالحكم الصالح حقا هو الذي يستند فيه الحكم إلى القانون. ومع ذلك فليس كل حكم بالقانون حكما صالحا، لأن صلاح القوانين يتوقف على صلاح الدساتير. والدساتير تحدد شكل الحكم هل هو فردي أم لأقلية أم للكثرة. والحكم الفردي الذي يتولاه الملك الفاضل كما تصوره أفلاطون حكم فاضل بدون شك، وإذا تولى هذا الملك الفيلسوف السلطة فسيكون هو نفسه القانون، وفي هذه الحالة **سيكون إلها بين البشر**!

والحق أن الحكم الأفضل الممكن يقع بين هذا الحكم المثالي (الملك الفيلسوف) وبين حكم اللاقانون حكم الغوغاء، باعتبار أن الفضيلة هي "**وسط**" بين رذيلتين كما قررنا في الأخلاق. فكيف نحدد هذا "الوسط"؟

ما يمثل الوسط في أنواع الحكم التي ذكرنا هو **حكم القلة من الأخيار** (الأرستقراطية) في لائحة الحكم الصالح. فكيف يمكن الحصول عليه وما هو أساسه الاجتماعي.

حكم القلة من الأخيار حكم مختلط مركب: فهو حكم قلة كالأوليغارشية ولكنه **حكم أخيار يجنحون إلى المساواة أي إلى المعنى الإيجابي للديموقراطية**. وهو بالضرورة حكم دستوري، وهو المقصود بـ"السياسة"، ويطلق عليه أرسطو هذا الاسم البوليتي The Polity (=السياسة). أما أساسه الاجتماعي -طبقا لمبدأ "الوسط" دائما- فهو وجود **طبقة متوسطة** قوية قوامها مواطنون ليسوا بأغنياء جدا ولا بالفقراء جدا (٤، ٦ ١٢٩٣أ-٧،٤ ١٢٩٤ب).

ذلك باقتضاب كبير ملخص لنظرية أرسطو السياسية، ولكن يبقى علينا أن نشير إلى أن الدولة التي فكر فيها هو وأستاذه أفلاطون هي دولة "**المدينة**" التي لا يتجاوز عدد سكانها مائة ألف نسمة، لأن هذا الحكم الأمثل كما يقول أرسطو يقتضي أن يعرف جميع المواطنون بعضهم بعضا... أما الإمبراطوريات فشيء آخر!

***

وبعد، فقد حاولنا جهد المستطاع أن يكون هذا العرض لنظريات كل من أفلاطون وأرسطو في الأخلاق مركزا ومستوفيا في نفس الوقت لما هو أساسي. وذلك حتى يتسنى للقارئ أن يقارن بين آراء كل من هذين الفيلسوفين اليونانيين في الأخلاق كما هي، وبين الكيفية التي عرضت أو وظفت بها في الفكر العربي الإسلامي. ولا بد من التنبيه هنا إلى أنه لم يبدأ التعامل مع آراء أرسطو (وجمهورية أفلاطون) كما هي إلا مع ابن رشد. أما قبل ذلك، سواء في الإسلام أو قبله، فقد كانت الظاهرة الغالبة هي المزج بين أفكار الرجلين

وكما ساد الجمع بين أرسطو وأفلاطون في الفلسفة ككل في المشرق، والاقتصار على أرسطو في المغرب والأندلس، حصل الشيء نفسه بالنسبة للفكر الأخلاقي المنتمي للموروث اليوناني، مع هذا الفارق وهو أن الفكر الأخلاقي عرف مرجعية أخرى ارتبط بها تيار نظر إلى

الأخلاق غير نظرة أفلاطون وأرسطو. ولا يتعلق الأمر بالأخلاق الأبيقورية ولا بالأخلاق الرواقية؛ فهذان الاتجاهان المشهوران في تاريخ الفلسفة العام، لم يكن لهما، في الساحة الثقافية العربية، وجود يستحق الذكر.

وإذن فالأمر يتعلق بتيار آخر تعرض للإهمال مع أهميته البالغة في مجال الأخلاق. إنه التيار المرتبط بالطبيب الشهير جالينوس، الذي سيكون علينا الآن عرض ملخص عن نظريته الأخلاقية حتى نستطيع رصد جميع الاتجاهات في الفكر الأخلاقي المنتمي إلى الموروث اليوناني في الثقافة العربية.

-٤-

كان جالينوس[١٠] في الطب "أمة وحده"، لم يعرف الطب القديم نظيرا له غير سلفه أبقراط. أما بعده فالجميع عالة عليه إلى العصر الحديث. على أن جالينوس لم يهتم بالطب وحده بل كان له اهتمام بالعلوم الفلسفية الأخرى وبخاصة **الأخلاق**. وفي هذا المجال كان أفلاطوني الاتجاه، وقد فضل أفلاطون لأنه وجد آراءه في الأخلاق أقرب إلى طب أبقراط من آراء أرسطو. ومن هنا أخذ على عاتقه ربط نظرية أفلاطون في الأخلاق بالطب فوضع لها أساسا علميا من فيزيولوجيا عصره، وهي نفس الفيزيولوجيا التي أسس عليها أبقراط "صناعة الطب"، كما رأينا في مدخل هذا الفصل.

قام جالينوس بتطوير هذه النظرية فجعل منها أساس نظريته في الطب كما شيد عليها ما يمكن وصفه بأنه "فيزيولوجيا الأخلاق". وهكذا قال **بنظرية طبية ترجع جميع الأمراض إلى اختلال توازن الأخلاط**، فنظر إلى الشفاء بوصفه إعادة هذا التوازن، بواسطة "الاستفراغ" أي التخلص من "فضلات" هذه الأخلاط: بالقيء أو بالإسهال أو بالفصد والنزيف. على أن أهم ما أضافه جالينوس إلى نظرية الأخلاط الأربعة هو نظريته في **الأمزجة** التي شيدها على نظرية الكيفيات الأربع: اليبوسة والرطوبة والحرارة والبرودة التي جعل منها جوهر الأشياء. والمزاج، مزاج الأبدان والأدوية وغيرها، يتحدد من اختلاف درجة وجود هذه الكيفيات فيها. أضف إلى ذلك العوامل الخارجية مثل الإقليم والمناخ وفصول السنة والعمر الخ، وهي كلها تتدخل في **تشكيل المزاج**. وهكذا صار "المزاج" بمثابة **محصلة التوازن**، أو اختلاله، على صعيد الأعضاء، كما على صعيد الإنسان والمجتمع ككل. لقد تحولت نظرية المزاج، عند جالينوس وبعده، إلى نظرية أنثروبولوجية في تصنيف البشر حسب أمزجتهم وأخلاقهم، مما أعطى لهذه النظرية بعدا سلوكيا، أخلاقيا اجتماعيا وسياسيا[١١].

---

١٠ - جالينوس Galenus, galien، ولد سنة ١٣١ بعد الميلاد في مدينة فرغام Pergame بآسية الصغرى حيث بدأ دراسته، لينتقل بعد ذلك إلى قبرص وفلسطين ثم إلى الإسكندرية حيث أقام أعواما للدراسة ليعود بعدها إلى مدينته ليمارس الطب هناك قبل أن يصبح طبيب البلاط في روما. كان جالينوس بحق، أكبر الأطباء بعد أبقراط. وقد شرح كتب هذا الأخير وألف كثيرا في جميع فروع الطب. وقد نقلت معظم كتبه إلى العربية. انظر في ابن أبي أصيبعة

١١ - سارتون. جورج. **تاريخ العلم**. ترجمة جورج حداد وآخرين. دار المعارف. القاهرة ١٩٥٩ ج. ٢ ص ٢٢٢.

على أساس هذه النظرة الفيزيولوجية للإنسان شيد جالينوس نظرية في الأخلاق عرضها في عدد من الكتب، ترجم منها إلى العربية -حسب ما ذكره حنين بن إسحق[١٢]- كتابه "الأخلاق" وهو أربع مقالات "وغرضه فيها أن يصف الأخلاق وأسبابها ودلائلها ومداواتها"[١٣]. وكتاب "كيف يتعرف الإنسان ذنوبه وعيوبه "(مقالتان ترجم حنين بن إسحق واحدة منها والأخرى لم يجدها). وكتاب "في صرف الاغتمام" (مقالة واحدة كتبها لرجل سأله ما باله لم يره اغتم قط، فوصف له السبب في ذلك: بماذا يجب الاغتمام وبماذا لا يجب". وكتاب "في أن الأخيار من الناس قد ينتفعون بأعدائهم (مقالة واحدة)، وكتاب "في أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن" (مقالة واحدة). هذا إضافة إلى كتب أخرى لأفلاطون منها على الخصوص "جوامع كتاب أفلاطون في السياسة" (=مختصر الجمهورية). ويضيف حنين بن إسحق قائلا: "وليس له من الكتب التي نحا فيها نحو فلسفة أرسطو سوى كتاب "المحرك الأول الذي لا يتحرك". و له كتب أخرى في المنطق"[١٤] أما كتبه الطبية وهي الأهم فأكثر من أن تحصى[١٥].

تقوم نظرية جالينوس في الأخلاق على القول بتبعية قوى النفس (الشهوانية والغضبية والعاقلة) للمزاج. ويحتج لصحة ذلك بما هو مشاهد في الأطفال الصغار الذي لم يتلقوا بعد تدريبا ولا تعليما وإنما يتصرفون حسب ما تقتضيه طبيعة البدن فيهم. وهكذا يؤكد أن معرفتنا "أخلاق أفعال النفس وانفعالاتها"، كما تظهر في الصبيان، راجعة إلى ما نشاهده من "أن منهم من نجده جبارا، ومنهم جريئا، ومنهم شرها، ومنهم خلاف ذلك، ومنهم وقحا ومنهم حييا" وهذا يعني أن "قوى النفس الثلاث، وأجزاؤها الثلاثة في الصبيان، (هي) بالطبع مختلفة، أو أن طبيعة النفس ليست لكلهم واحدة بعينها. وأعني بالطبيعة: الجوهر (في مقابل الأعراض). فجواهر نفوس الصبيان مختلفة بقدر اختلاف أفعالها وانفعالاتها ولذلك هي مختلفة في قواها تابعة للمزاج. ونحن نسمي هذه القوى حسب ميل مزاج النفس ككل إلى اشتهاء أشياء بعينها: "فالمشتهي للحق والعلم والتعليم والفهم والحفظ والأشياء الجميلة: فهو جزء النفس المسمى على جهة العادة بالفكري. وأما (المشتهي) للجرأة والغلبة والقهر والرئاسة والمدح والكرامة فهو الجزء الغضبي، وأما (المشتهي) للتلذذ بالأكل والشرب والجماع فهو الجزء الشهواني. وليس لواحدة من هذه الأنفس الثلاث ما للأخرى. والشهوانية في الكبد، والغضبية في القلب والفكرية في الدماغ"[١٦].

---

١٢ - رسالة حنين بن إسحق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم أدرجها عبد الرحمان بدوي في كتابه: **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨١ ص١٤٩.

١٣ - نقل كتاب **الأخلاق** لجالينوس إلى العربية حبيش تلميذ حنين بن إسحق. (**الفهرست**. فلوجل. ص ٢٩١).

١٤ - نفس المرجع.

١٥ - انظر لائحة ما ترجم منها إلى العربية في المرجع نفسه.

١٦ - رسائل لجالينوس. من مقالة لجالينوس في أن قوى النفس توابع لمزاج البدن. نفس المرجع. ص ١٨٣.

إذا كانت النفس تابعة للمزاج، والمزاج هو نتيجة الأخلاط، والأخلاط ترجع إلى البدن، فهل معنى ذلك أن النفس تفنى بفناء البدن؟ يجيب جالينوس : أما "أفلاطن فقد قنع بأن النفس الفكرية وحدها غير مائتة، وأنا لا أحكم بأنها غير مائتة ولا بأنها مائتة". ثم يأخذ في شرح وجهة نظره فيلاحظ أنه إذا كان جوهر النفس مزاجا ما من هذه الكيفيات الأربعة فالنفس الفكرية مائتة، وهي مزاج ما للدماغ. فقوى النفس توابع للمزاج الذي لجوهر النفس". أما إذا قلنا مع أفلاطون إن النفس العاقلة خالدة غير فانية، وكان الموت، على رأيه هو نفسه، إنما يكون بمفارقة النفس للبدن، "فما بال استفراغ الدم الكثير وشرب السم يفرق بينها وبين البدن"؟ وكيف نفهم كون النفس العاقلة تتأثر ببعض المواد التي تدخل البدن إلى درجة تفقد معها جوهرها. "فالخمر يُخْرِج من استعمل منه كثيرا إلى الرعونةِ وقول وعمل ما لولاه ما قاله وما عمله! وأما من استعمل من هذا الشراب بقدر الحاجة فهو ينفع في الهضم والإنضاج وتوليد الدم ويخرج من الحزن والهم إلى المسرة! وإنما يفعل هذا وذاك بتوسط مزاج البدن"، فكيف نفسر هذا وذلك مع القول بأن النفس جوهر مستقل عن البدن، خالد لا يفنى؟!

ويجيب: "يجب على من جعل للنفس جوهرا خاصا أن يُقِرَّ بأنها تابعة لمزاج البدن. إذا كان قد قال بأن للمزاج عليها من الغلبة ما يفرق بينها وبينه، ويسلبها الذكر (التذكر) والفهم، ويجعلها تارة الغالب عليها الحزن والفرح كأصحاب الأمراض السوداوية، وتارة الغالب عليها المسرة والشجاعة، كمن يستعمل من الخمر مقدارا جيدا معتدلا". وإذن فإذا نحن قلنا مع أفلاطون إن النفس العاقلة خالدة فإنه سيكون علينا أن نقول إنها تتغير بتغير مزاج البدن!

وهكذا، فسواء قلنا إن النفس العاقلة جوهر خالد أو أنها كغيرها من أجزاء البدن تفنى بفنائه، فإن أفعالها في كلتا الحالتين تابعة لمزاج البدن، تماما كما هي تابعة لمزاج البدن كلٌّ من أفعال وانفعالات النفسين الأخريين: الغضبية والشهوانية. بل يجب القول بخصوص هاتين الأخيرتين وهما الجزء المائت من النفس باتفاق الجميع- إنهما مزاج البدن نفسه لا أنهما تابعتان له وحسب. "فمزاج القلب هو الغضبي، ومزاج الكبد هو الشهواني. وقد قال أفلاطن إن كل ما يقال من الانهماك في الشهوات أنها إرادية على الأكثر ليس بصواب. وذلك أنه ليس أحد شريرا بإرادته، لكن من أجل حال رديئة (يوجد) عليها البدن وتدبير بلا تأدب"[١٧].

ويعزز جالينوس نظريته هذه بما تقرره كتب *"الفراسة"* التي تعنى بالاستدلال على خصائص الشخص من خلال تأمل قسماته وأجزاء من جسمه. يقول: "**وكتب الفراسة تدل على أن أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن**، لأن شكل الأعضاء تابع للمزاج. وكل ما يفعل في المزاج فعلا فهو يفعل في الأخلاق، مثل البلاد والفصول والصناعات والأغذية وغير ذلك. وعلى هذا فقد يتغير الخلق بتغير

---

١٧ – نفسه ص ١٨٤.

الفصل، وبالأكثر يتغير السكن من دون مرض. أفلا يكون امتناع النفس من بعض أفعالها إنما هو بسبب المرض وتغير الآلة الجسمانية أو فسادها بالمرض"؟

إذا كانت أخلاق النفس تابعة للمزاج على هذا النحو، فمعنى ذلك أن الإنسان لا يكون خيرا ولا شريرا من قبل نفسه بل من قبل المزاج الذي اكتسبه من أشياء خارجية، وفي هذه الحالة : كيف نفسر كون الإنسان يمدح الأخلاق الحميدة ويذم الرديئة، ويحب الخير ويكره الشر؟

يجيب جالينوس: "إن لنا جميعا في الطبع أن نقبل الخير ونحبه ونبغض الشر ونهرب منه، كما تُبغَض العقارب وليست هي التي خلقت نفسها شريرة. فالأول (=الله) الخير الجائد (الجواد) نحبه، وليس هو جعل نفسَه خيرا ولا غيرُه جعله جوادا، لأنه غير متكون ولا مجعول: لا من نفسه ولا من غيره. فعلى هذا يبغض الناس الأشرار من غير تفكر في السبب الذي أصارهم إلى ذلك، ونحب الأخيار، أكانوا أخيارا بالطبع أم بالتأدب"[١٨].

الناس إذن منهم أخيار ومنهم أشرار حسب مزاج كل منهم. ونحن بطبعنا الذي طبعنا عليه نحب الأخيار ونكره الأشرار. أما الذين ينكرون فعل المزاج ويقولون "إن جميع الناس قابلون للفضيلة"، فهم كمن قال : "إنه ليس يولد إنسان شريرا في طبعه". ويرد جالينوس على هؤلاء قائلا: و"من أين كان بعض الناس أشرارا قبل أن يتقدمهم إنسان شرير يتعلمون منه الشر؟ وكيف أنا نرى صغارا أشرارا وصغارا أخيارا، لا سيما وقد يكونون ولدوا جميعا من أب واحد وأم واحدة، وتأدبوا من معلم واحد، ومنهم رحيم، ومنهم مسرور بما ينال الناس من شر، ومنهم جبان، ومنهم مقدام، ومنهم أحمق، ومنهم عاقل"؟ فإلى أي شيء يرجع ذلك؟ وبعبارة أعم: هل الناس أخيار بالطبع أم أنهم أشرار بالطبع؟

يجيب جالينوس: "الحق أن فينا بزر الفضائل والشرور". وليس مصدر الشر كله من خارج أنفسنا، "بل أكثر الشر هو من الأشرار أنفسهم. والذي يدخل منه من الخارج هو الأقل". وهكذا فالنفس الناطقة تتصف بسرعة الفهم أو بالبلادة، قليلا أو كثيرا، حسب المزاج. أما النفس الغضبية والنفس الشهوانية فتتبعان المزاج بدورهما في الحركات المعتدلة والمفرطة، قليلا أو كثيرا. أما "المزاج" نفسه فهو نتيجة للكيفية التي تم بها التكون أول مرة وللتدابير التي نشأ عنه الكيموس[١٩]. "وبعض هذه ينمي بعضها، وذلك أنه يحدث من قبل المزاج حدة الغضب، وحدة الغضب تشعل وتلهب الحرارة الغريزية، وعلى خلاف ذلك من كان مزاجه معتدلا، فحركات نفسه معتدلة ينتفع بجودة الكيموس".

الأخلاق تابعة لمزاج البدن! ليكن ذلك. ولكن كيف تتحدد علاقة الأخلاق بقوى النفس الثلاث وما دور التربية والتأديب في تغييرها، وما "علامات الأخلاق"، أعني كيف نشخصها فيزيولوجيا؟ تلك هي الموضوعات التي يدرسها جالينوس في كتابه "الأخلاق"[٢٠].

---

١٨ – نفسه ص ١٨٥.

١٩ – يقال لمادة إنها تولد كيموسا رديئا أو جيدا يعنون به ما يتولده عنها في البدن من الغذاء.

٢٠ – حنين بن اسحق. مختصر الأخلاق لجالينوس. بدوي :نفس المعطيات السابقة.

يتألف كتاب "الأخلاق" لجالينوس من أربع مقالات (أو فصول)، وهو ينطلق فيه من تعريف "الخلق"، فيقول: "**الخلق حال للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار**". وقد عرف هذا التعريف رواجا كبيرا في الثقافة العربية حتى إنه انتقل بصيغته أو بعبارات مشابهة إلى معاجم المصطلحات بل وإلى قواميس اللغة كذلك، كما رأينا في الفصل الأول. وما يلفت النظر في هذا التعريف هو قوله "**بلا روية ولا اختيار**" وهذا يعني أن "الخلق" يصدر عن "المزاج" كما سبق أن بينا. ويؤيد جالينوس رأيه هذا بكون كثير من الناس إن لم يكن جميعهم "إذا فاجأهم الصوت الهائل ارتاعوا أو بهتوا، وإذا رأوا أو سمعوا شيئا مضحكا ضحكوا عن غير إرادة، وربما أرادوا الامتناع فلا يمكنهم".

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا من هذه الزاوية من النظر هو التالي: إذا كان الخلق يصدر عن الإنسان "بدون روية ولا اختيار"، فهل معنى ذلك أنه يصدر فقط عن النفس الغضبية والنفس الشهوانية من غير أن يكون للنفس الناطقة أية علاقة به؟ يجيب جالينوس: قد يبدو أن غياب استعمال الفكر في الأفعال التي تعبر عن "الخلق"، مثل الشوق إلى شيء والهرب من شيء الخ، دليل على أن الأخلاق إنما تصدر عن النفس غير العاقلة، أي عن الشهوانية أو الغضبية! يعزز هذا الاعتقاد ما نلاحظه من الأخلاق في الأطفال وفي الحيوان غير الناطق: "فقد نرى بعض الحيوان جبانا كالأرنب والإبل، وبعضه شجاعا كالأسد والكلب". ومن هنا قال "الفلاسفة القدماء إن الأخلاق -هي- لغير الناطقة" من الأنفس الثلاث. أما أرسطو وغيره فهم "يرون أنه قد يشوب النفس الناطقة شيء من الأخلاق، ولكن جلها للتي ليست بناطقة. وقوم متأخرون قد قالوا : إن جميع الأخلاق للنفس الناطقة، ولم يكتفوا حتى أضافوا إليها أيضا ما يعرض للنفس من الغضب والشهوة والفزع والعشق واللذة والحزن"! ويضيف جالينوس معقبا على هذا الرأي الأخير قائلا: "العيان شاهد على بطلان قول هؤلاء". هو يرى أن المنطلق يجب أن يكون تصنيف الأفعال والانفعالات، أو الأخلاق، حسب ما تكون صادرة عن النفس الشهوانية أو الغضبية أو العاقلة، والنظر إلى هذه الأفعال والانفعالات من زاوية الصحة والمرض.

ذلك أن الحالة الطبيعية للجسم هي الصحة، والصحة تكون **عن اعتدال المزاج**، وكذلك الشأن في الأخلاق : فالطبيعي منها -الذي يمثل الصحة- هو ما كان صادرا عن اعتدال المزاج، وغير الطبيعي -وهو العارض الذي يمثل المرض- هو ما كان صادرا عن غير اعتدال. وعليه فالأفعال التي تصدر عن النفس الشهوانية والنفس الغضبية على غير اعتدال ليست طبيعية للإنسان لأنها غير معتدلة. "وما كان غير معتدل فهو خارج عن استقامة الصحة". **وما يصدر عن هاتين النفسين على غير اعتدال قد يضر بالنفس الناطقة، ولذلك يكون عليها حينئذ أن تتدخل لإعادة الأمور إلى الاعتدال**. فالنفس الشهوانية مباينة بطبيعتها للنفس الناطقة، هي عدوة لها، ولكنها ضرورية للتناسل والحفاظ على الحياة. فبدون الشهوة إلى

الغذاء قد يمسك الإنسان عن الأكل فيموت، وإذا بالغ في الأكل وجاوز حد الاعتدال تسبب ذلك في ضرر. "وكذلك الجماع فإنه لو لم تضف إليه لذة لم يستعمله أحد" والنتيجة انقطاع النسل وبالتالي الفناء. "وحال الجماع حال غلبة لا يمكن النفس الناطقة فيها فهم شيء ولا استنباطه، ومتى جاوزت اللذة (التي هي من النفس الشهوانية) الاعتدال أضرت. وإصلاحها في تدبيرها وتحديد أوقاتها، (وهذا من) فعل النفس الناطقة".

كيف تفعل النفس العاقلة ذلك؟

يميز جالينوس بين نوعين من الفعل للنفس العاقلة: الفعل الذي تقوم به "على انفراد" وهو الفعل المعرفي (الفهم، التمييز بين الأشياء والأضداد الخ). والفعل الذي تقوم به لمنع النفس الشهوانية من إفراط ومجاوزة الاعتدال، وهذا تستعين فيه بالنفس الغضبية التي يجب أن تكون قوية لتستطيع قمع الشهوة. "فليس يقدر الإنسان على كف الشهوانية من حركة في غير أوقاتها، أو على غير اعتدال، ما لم يكن في نفسه الغضبية التي هي الحيوانية قوة وجلد".

ولكن من أين تستمد النفس الغضبية هذه القوة وهذه القدرة على المثابرة؟ يجيب جالينوس: إن "جوهر هذه القوة التي يقوى بها الإنسان على الصبر والثبات في الأعمال، فيما أرى، هي الحرارة الغريزية التي تنبعث من القلب[21]، لأن حركة الحرارة الغريزية كلما كانت أقوى كان الإنسان أحرك. وكما أن البرد يورث الكسل والسكون والضعف كذلك الحرارة تورث النشاط والحركة والقوة والفعل. ولذلك صار الشباب والخمر يبعثان على الحركة والبطش، والشيخوخة والأدوية الباردة يورثان الكسل والضعف"[22].

وإذن فالسؤال "هل "الخلق" يصدر عن النفسين الشهوانية والغضبية وحدهما، أم أن للنفس الناطقة دور في ذلك"، يجد جوابه في وظيفة كل واحدة من هذه الأنفس: "الخلق" يصدر أصلا عن النفس الشهوانية والنفس الغضبية، "بلا روية ولا اختيار". ولكن إذا خرج عن حد الاعتدال بالإفراط أو بالتفريط تدخلت النفس العاقلة، واستعانت بالنفس الغضبية، لإعادة الاعتدال. **وهكذا فما قرره أفلاطون فلسفيا يجد عند جالينوس شرحه فيزيولوجيا.**

ويبقى أن نتساءل؟ ما الذي يجعل النفس الغضبية تنقاد للنفس العاقلة فتتولى قمع النفس الشهوانية، وما الذي يجعل النفس الشهوانية تذعن لإرادة النفس العاقلة؟

---

٢١ – يميزون في الطب القديم بين الروح الطبيعي والروح الحيواني والروح النفساني. الروح الطبيعي يتولد في الكبد وينفذ منه عبر العروق غير الضوارب إلى سائر البدن. وأما الروح الحيواني فيتولد في القلب وينفذ منه في العروق الضوارب (الشريانية) إلى سائر البدن ويقوم بالقوى الحيوانية ويحفظها. وأما الروح النفساني فهو يتولد في بطون الدماغ وينفذ عبر العصب إلى سائر البدن ويقوى بالقوى النفسانية ويثبتها ويحفظها على حالها. وتولد هذا الروح يكون من الروح الحيواني الذي مسكنه القلب، والذي يصعد إلى الدماغ... فالروح الحيواني إذا صعد من القلب وصار في هذه النسيجة وجال في كثرة عروقها وطال لبثه هناك صار حراة غريزية، وإذا نضج غاية النضج وتصفى ونما صار منه الروح النفساني".

٢٢ – نفسه ص ١٩٢.

الجـواب: التربيــة والترويـض. ذلك أن مثل النفس الغضبية بالإضافة إلى النفس العاقلة كمـثل الكلب عند القناص والفرس عند الفارس" وصلاحـهما يكون بطول تأديبه لهما". وبما أن الكـلاب والأفـراس ليست على درجة واحدة في الاسـتعداد للتأديب فإن صاحبها يحتاج إلى أن يكـون عارفا بطباعها و"أخلاقها" خبيرا بطرق ترويضـها. وكذلك الشأن بالنسـبة للإنسـان. فلكي تـتمكن الـنفس العاقـلة مـن القيـام بمهمـتها، مهمـة قيادة النفسين الأخريين، يجب أن تكون "محـبة لـلجميل مشـتاقة للحق عارفة باتفاق الأشياء واختلافها" مما يجعلها قادرة على القيام بالتأديب المطلوب، وهو جعل النفس الغضبية سلسة الانقياد وجعل النفس الشهوانية ضعيفة، فـالأدب يكسـب الشـهوانية السلاسـة، والغضـبية الضعف". ولا يعني الضعف هنا انتقاص القوة بـل يعـني فقـط "سلاسـة الانقياد"، فالنفس الغضبية يجب أن تبقى قوية لتسـتطيع قهر النفس الشهوانية عند الحاجة.

ومـع ذلـك يجـب أن لا نطمـع في أن تغـير التربيـة والتأديب طبائع الناس رأسـا على عقـب: "فمـن كـان في غاية الجبن والشره بالطبع لا يصير بالأدب في غاية الشجاعة والعفة"، ذلـك أن تدخـل الـنفس العاقـلة لا يغير "الخلق"، فمصـدر الخلق هو هو : النفس الشهوانية أو الغضـبية. وليست هناك أخلاق تصدر عن النفس العاقلة، فدورها إنما هو للتخفيف من الإفراط أو الـتفريط، أي لإعـادة الاعتدال. وهكذا تتحرك أخلاق الإنسان بين الطرفين وتنتقل من حالة إلى حالـة. "وحـالات نفـس الإنسـان الممدوحـة تسـمى فضـيلة، والمذمومة تسـمى رذيلة". وهذه الحـالات تنقسـم إلى قسمين: منها ما يحدث للنفس من بعد الفكر والروية والتمييز فيقال لها: معرفة أو ظن أو رأي. ومنها ما يعرض للنفس من غير فكر فيقال لها : "أخلاق".

هـذا **الفصـل الـتام بـين الفكـر والأخـلاق**، باعتـبار مصدرهما، يعود جالينوس ليؤكده تأكيدا وكأنه يعترض بذلك على أرسطو الذي جعل الأخلاق كما رأينا من ميدان الفكر والروية. والحجة الأسـاسية التي يستند إليها جالينوس في ذلك هي حال الصبيان. فالملاحظ أن الأخلاق تظهـر فيهـم واضـحة قبل أن يظهر فيهم العقل والفكر والروية الخ. فالصبي يحس –قبل وقت الفكـر– بـالوجع في البدن والغم في النفس فيبكي. فالطفل –والحيوان كذلك– يحس بما يعرض لـبدنه ويتوهم بعضه موافقا له وبعضه مخالفا ويشتاق لما يوافقه ويهرب مما يخالفه". وإذا صار الأطفـال إلى الـثانية مـن عمـرهم لاحظـنا أن بعضـهم يريد أن يضـرب بيديه ورجليه، وهذا يدل على أنه قد صار لهم توهم الأسباب الفاعلة وصار لهم مع ذلك شهوة الانتقام ممن آذاهم. وهذا العـارض هو المسمى غضبا. **فشهوة الانتقام في الإنسـان طبيعية غير متعمدة**. فهي في الأطفال بالطـبع كـالميل إلى الـلذيذ والهـرب مـن المـؤذي. أما في السنة الثالثة فيظهر فيهم القحة وآثار الحياء وبعد ذلك الحسـد الخ... "وبالجملة فليس يوجد شيء من الأفعال ولا من العوائد ولا من الأخـلاق في الإنسـان إذا اسـتعمل إلا وقـد يوجـد له في وقـت صـباه. فقد بطل أن يكون جميع العوائـد بالـرأي والفكـر. لأن ما يكون بالرأي والفكر لا يكون عارضا لكنه يكون إما ظنا صادقا

أو كاذبا وإما معرفة. وأما العارض فهو حركة بهيمية بلا فكر ولا روية ولا عزيمة رأي"[٢٣].
ويعتقد جاليـنوس أن ملاحظة حال الأطفال مفيدة ليس فقط في معرفة أصول الأخلاق بل أيضا في العمل على اكتساب الأخلاق الحسنة. ذلك أن الانطلاق من حالة الصبيان يساعد على التمييز بسهولة بين الأفعال البهيمية المحضة التي تصدر عن النفسين الشهوانية والغضبية وبين ما يخالط ذلك "من الظنون التي للناطقة وآدابها". وهذا التمييز مفيد جدا "لمن أراد أن يكسب الأخلاق المحمودة ويصرف نفسه من الرديئة". فلينظر الإنسان من أي صنف هو: هل هو من الذين يتصرفون بالطبع فيأتون ما وافق طبعهم ويتركون ما خالفه، وفي هذه الحالة "فإن كان ممن ظن أن اللذة بالمطعم والمشرب وكل ما تناله معرفته بالحس خير، يضاعف بذلك ميل نفسه الشهوانية الطبيعي إلى اللذة. وإن كان ممن ظن أن الرئاسة خير، يضاعف بذلك ميل نفسه الغضبية الطبيعي إلى غلبة الناس والترؤس عليهم. وهذه الزيادة في الميل الطبيعي تميل (بالإنسان) عن (الحالة) الإنسانية إلى (الحالة) البهيمية". أما إن كان بالعكس من ذلك ممن يرون أن الخير هو في معرفة كل ما في العالم "فإنه يزيد بذلك في ميل نفسه الناطقة إلى المعرفة البرهانية والحق، ويتبع ذلك الزهد في الكرامة(=حب المجد) والشهوة والرياسة والسلطان ورفْض لذة الجماع والمطعم والمشرب والقُنية وسائر ما يلتذ به الذين ذكرتهم من قبل".

ومن هنا انقسمت أفعال الناس إلى قسمين: **أفعال ترجع إلى الخلق، وأفعال ترجع إلى الرأي**، ويدخل في هذه الأخيرة "ما كان من طبع أو عادة". والآراء الرديئة متى كشف خطؤها وبان بطلت من النفس، فإن كانت مما ترسخ بالعادة فإن ذلك يكسرها، وإن كان لا يبطلها بالمرة. وبالجملة فإصلاح الأخلاق في وقت الصبا أسهل. فإذا تركت حتى الكبر صار تغييرها عسيرا. كالنبتة يسهل التحكم في ميلها وهي نبتة أما إذا صارت شجرة عسر ذلك ولربما صار مستحيلا[٢٤].

بعد هذا التأسيس الفيزيولوجي لأصول "الأخلاق" وأسبابها ينتقل جاليـنوس إلى "التشخيص الطبي" فيدرس "**علامات الأخلاق**" كما يدرس علامات الصحة والمرض. وكمثال على ذلك نأخذ خلق "**الغضب**". هو يميز بينه وبين "**الحرد**" (وهو درجة من الغضب) فيقول: "وقد قيل إن اختلاف الحرد والغضب بالقلة والكثرة، وقوم قالوا إن الحرد يكون من الإنسان على أهل محبته في غلط كان منهم وتفريط، والغضب يكون على سائر الناس. وإذن فليس الغضب على أهل المحبة بغضب محض، لأنه لا بد للإنسان أن تغمه إساءة من أحب فخالط غضبه غم. ومن استعمل الغضب مع فكر ظهر منه الوقار. ومن يستعمله بلا فكر ظهر منه التهور. ومن خواص الغضبان الصياح والتهديد، وأما النجد (الشجاع، ينجد غيره) فليس كذلك، لأن عقله لا يغرب عنه في تلك الحال، ولذلك لا يتهور فيَلقى بيده سلاح الأعداء كما

٢٣ – نفسه ص١٩١–١٩٣.

٢٤ – نفسه ص ١٩٣–١٩٤

يفعل السبع بل إنما يفعل ما ينبغي، فإن أراد القتال استعمل آلة الحرب وإن أراد الصراع استعمل آلته. فإن زاد الغضب حتى يزيل الفكر لم يحضره ما يحسن من الصناعة التي يقاوم بها ما أغضبه. والغضب الشديد ليس ببعيد من الجنون، فكيف يكون من أعراض النفس الناطقة لاسيما إذا كانت قوية. والخلاف بين النجد والمتهور أن حركة الغضب في المتهور غير معتدلة ولا مقدرة بفكر. وفي النجد معتدلة ومقدرة بفكر. والنجدة يكون معها الحلم والحياد. والتهور يكون معناه البطش والقحة... فالنجدة تكون من قصد النفس الناطقة إلى الجميل ومن حسن انقياد النفس الغضبية لها إذا كان لها في طبيعتها الحال التي تقاوم بها الأشياء الهائلة. والتهور يكون في الحرب إذا لم تقصد النفس الناطقة إلى الجميل وكانت الغضبية على حال لا يهولها ما يهول مثلها سائر الناس"[٢٥].

"ومحبة الجميل موجودة بالطبع في بعض الناس. وهذا يبطل قول من قال إن الجميل إنما هو اصطلاح الناس فقط. "والجمال والقبح يحلان من النفس محل الجمال والقبح من البدن. وأما الخير والشر فإنهما عند النفس بمنزلة الصحة والمرض عند البدن. وكما أن القبح مكروه للبدن كذلك هو للنفس. وقبح النفس هو الجور لأن الجور قبح الأنفس الثلاث. وأما فساد سائر الفضائل سوى العدالة فإنها قبح بعض الأنفس الثلاث دون بعض. ومن اختار أن تكون غايته اللذة لا الجميل فقد اختار أن يكون كالخنزير لا كالملك"[٢٦].

ووجود الأخيار بأصنافهم إلى جانب أولئك الذين ينساقون مع شهواتهم دليل على أن الناس كما يميلون إلى اللذة يميلون أيضا إلى الفضائل. بل إن ميل الناس إلى الفضائل أكبر وأوسع. ذلك لأنه إذا كانت سيرة الأخيار محمودة عندهم وعند جميع الناس، بينما سيرة من اختار الاستمتاع باللذات غير محمودة لا عند من اختارها ولا عند سائر الناس، فمن البين بنفسه أن ميل الناس إلى الفضائل بالطبع كبير، "ولا يخرج عن هذا إلا آحاد ممن غلبت عليه القحة أو هو غبي في الأمور أو هو سبعي النفس. دليل ذلك أن هؤلاء يحرصون على التستر، خصوصا وقت تناول لذاتهم، فلو كانت ممدوحة لديهم أو لدى الناس لما تستروا بها، وهذا دليل على "أن قوى النفس الملكية التي فيهم، وإن كانت غير مرتاضة ، فإن فيها نسبة ترى بها جمال الفضائل وسماجة اللذة برؤية خفية".

ومع ذلك فالفرق كبير وشاسع بين من يأتي اللذات بتستر وبين من يمتنع امتناعا كليا عن إتيانها. "وليس بعجب أن يكون بُعد ما بين الناس من الخلاف من الأخلاق والسير... يبلغ أن يكون بعضهم شبيها بالملائكة وبعضهم شبيها بالخنازير والدود... وذلك لأن القوة الشهوانية لا روية لها ولا تمييز فلا تعرف الأفعال الجميلة ولا السيرة الملكية (=الملائكية) لأنها إنما تتعبد للذة فقط وإنما تهرب من الأذى".

وأما النفس الناطقة فهي على العكس من الشهوانية تفضل المعرفة، ولاسيما المعرفة بما هو أجمل، كما تنفر "وتستحيي من أسباب اللذات وتسترها وتجاهد القوة الشهوانية". وهكذا

---

٢٥ – نفسه ص ١٩٥.

٢٦ – نفسه ص ١٩٦.

ترى صاحبها يفضل الجوع على أخذ المأكول من طريق غير مشروع، وهو يجاهد النفس الشهوانية مستعينا بالنفس الغضبية"[٢٧]. أما النفس الناطقة نفسها فهي تقوى بالعلوم البرهانية. والنفس في ذلك كالبدن: فكما يعرض المرض والقبح للبدن، يعرض للنفس الغضب وهو مرضها، ويعرض لها الجهل وهو قبحها. وكما أن حُسن البدن يكون باعتدال أجزائه فكذلك أفعال النفس. إذا أصابت غرضها الذي تقصد كانت معتدلة، وإذا أخطأت كانت غير معتدلة. وجمال النفس بالمعرفة وقبحها بالجهل. وشرف النفس يكون بمعرفة أعظم الأشياء شرفا معرفة تامة. ولكي تصل النفس إلى هذا النوع التام من "المعرفة بأتم الأشياء" لابد لها من التعلم بالتدريج : تبدأ بالهندسة وعلم العدد وعلم الحساب وعلم النجوم والموسيقى في مرحلة الطفولة ثم علوم البرهان (العلوم الفلسفية) في مرحلة الشباب. (منهاج أفلاطون).

كان ذلك عن "أصول علم الأخلاق" وهي -كما يقول جالينوس- "المعرفة بأمر النفوس الثلاثة بالبحث في أفعال كل واحدة منها وعوارضها". غير أنه إذا كانت النفس الشهوانية تصدر عنها اللذة والنفس الغضبية تصدر عنها النجدة والنفس الناطقة يصدر عنها الفكر والروية. وبكيفية عامة العقل. فإن هناك قوى أخرى، غير العقل، تندرج في النفس الناطقة مثل قوة الحس. وقوة الحفظ والتذكر. وقوة الوهم. وقوة الحوط. والقوة التي يكون بها العزم. والقوة التي بها تكون الحركة الإرادية... وعن هذه القوى تكون العجلة ويكون العُجب ويكون الحب الخ[٢٨].

وقد يصدر الخلق عن واحد من هذه القوى وقد يصدر عن أكثر من واحدة أو عنها جميعا. بل قد يصدر الخلق الواحد عن النفوس الثلاثة جميعها كما هو الحال في "العشق" الذي يقدم لنا عنه جالينوس هذا "التشخيص الفيزيولوجي" الدقيق. فلنختم به حديثنا عن "الأخلاق" عنده. قال: "العشق استحسان ينضاف إليه طمع". وهو "من فعل النفس (ككل) وهي كامنة في الدماغ والقلب والكبد. وفي الدماغ ثلاث قوى: التخيل وهو في مقدمة الرأس، والفكر وهو في وسطه، والذكر (=الذاكرة) وهو في مؤخره. وليس يكمل أحد اسم "عاشق" حتى يكون إذا فارق من يعشقه لم يخل منه تخيله وفكره وذكره (ذاكرته) وقلبه وكبده. فيمتنع من الطعام والشراب باشتغال الكبد (به). ومن النوم باشتغال الدماغ بالتخيل والذكر له والفكر فيه. فيكون جميع مساكن النفس قد اشتغلت به. فمتى لم تشتغل به وقت الفراق لم يكن عاشقا. فإذا لقيه خلت هذه المساكن" (منه)[٢٩].

* * *

ثلاث مرجعيات إليها يعود كل ما نقل إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني في الأخلاق والقيم أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس. وبدون التمييز في هذا الموروث بين هذه

---

٢٧ - نفسه ص ١٩٨-١٩٩.

٢٨ - نفسه ص٢٠٦-٢١١.

٢٩ - ذكره ابن أبي أصيبعة. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. دار مكتبة الحياة. بيروت ١٩٦٥ ص١٣١.

المرجعيات الثلاث لن يكون قابلا للفهم. فعلا لقد حصل الجمع بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو في الأخلاق كما في مجالات أخرى، وحصل الجمع بين آراء هذين وبين آراء جالينوس، ومع ذلك فالتمييز في الفكر الأخلاقي العربي، ذي الأصول اليونانية. بين نزعات ثلاث أمر ضروري:

- نزعة طبية علمية (مرجعيتها جالينوس).
- ونزعة فلسفية (ومرجعيتها أفلاطون أو أرسطو).
- ونزعة تلفيقية تقتبس من المرجعيات الثلاث. وكثير منها لا يميز بين الصحيح والمنحول.

وقد توالت هذه النزعات تاريخيا على هذا الترتيب كما سنرى.

حول هذه النزعات الثلاث تدور الفصول التالية.

الفصل الحادي عشر

النـــزعة العلمية : ١

طب الأخلاق .. ومستشفى لتهذيبها

-١-

يبدأ التأريخ للفلسفة العربية الإسلامية عادة بالكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحق بن الصباح: ١٨٥؟ — ٢٥٢ هـ)، فهو : "فيلسوف العرب"، و"أول فيلسوف في الإسلام". كان "عالما بالطب والفلسفة" وغيرهما من علوم الأوائل. وهكذا فإضافة إلى رسائله العديدة في المنطق والفلسفة والحساب والهندسة والموسيقى وعلم الفلك وعلم النجوم تذكر له مصادرنا عدة رسائل في الطب نذكر منها : "كتاب الطب البقراطي" و"جوامع كتاب الأدوية لجالينوس"، كما تذكر له مصادرنا رسائل في السياسة والأخلاق منها : "رسالة في الرئاسة"، و"رسالة في سياسة العامة"، و"كتاب تسهيل سبل الفضائل"، و"رسالة في التنبيه على الفضائل"، و"كتاب في فضيلة سقراط"، و"رسالة في الأخلاق"، و"كتاب الطب الروحاني"، و"كتاب دفع الأحزان"[١]. وإذا كان كثير من رسائله الفلسفية قد نشرت[٢] فإن رسائله في الطب والأخلاق والسياسة ما زالت إما مخطوطة وإما في حكم المفقود، باستثناء رسالته "في دفع الأحزان".

أما عن نزعته الفلسفية العامة فإن رسائله في الطبيعة وما بعد الطبيعة تكشف بوضوح عن ميول أرسطية، حتى قال عنه ابن أبي أصيبعة : "ولم يكن في الإسلام غيره احتذى في

---

١ – انظر قوائم بمؤلفات الكندي في ابن النديم، والقفطي، وابن أبي أصيبعة.

٢ – محمد عبد الهادي أبو ريدة. **رسائل الكندي الفلسفية**. دار الفكر العربي. القاهرة ١٩٥٠، ومطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر جزآن. القاهرة ١٩٥٠ و ط٢ ١٩٥٣.

تواليفه حذو أرسطوطاليس". غير أن رسائله في النفس تبتعد به عن أرسطو ابتعادا وتربطه بأفلاطون ربطا مباشرا. فرسالته التي جعل عنوانها "القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة"[٣] وهي في بضع صفحات[٤] تعرض بإيجاز لرأي أفلاطون في (جوهرية النفس، أصلها الروحاني. تذكرها عالم المثل، تطهيرها، خلاصها. قوى النفس الثلاث الخ). أما أرسطو فهو غائب فيها تماما إلا ما كان من حكاية تتناقض تماما مع نظرية أرسطو في النفس. فالرسالة إذن أفلاطونية يحضر فيها جالينوس بقوة وذلك إلى درجة يصعب معها الفصل في مسألة ما إذا كان الكندي قد تبنى آراء أفلاطون في مسألة النفس من قراءة مباشرة لنصوص هذا الأخير أم أنه إنما أخذها عن جالينوس.

والحق أن علاقة الكندي بجالينوس -وهي العلاقة التي لم يسبق أن أثير الانتباه إليها حسب علمنا- قوية وأكيدة ليس فقط من خلال رسائله في الطب التي يحضر اسم جالينوس في عناوين بعضها، بل أيضا من خلال رسالته "في الطب الروحاني"، التي يتطابق عنوانها مع عنوان كتاب للرازي الطبيب، وهو في الأخلاق على نهج جالينوس كما سنرى. أما رسالته "في دفع الأحزان" فتذكرنا برسالة جالينوس في الموضوع نفسه وهي بعنوان "مقالة في صرف الاغتمام"[٥]. والعنوانان بمعنى واحد. وإذا كنا لا نستطيع الجزم بشيء فيما يخص العلاقة بين الرسالتين، لأننا نفتقد رسالة جالينوس، فإن انتماء رسالة الكندي إلى ذلك الصنف من "طب الأخلاق" الذي اشتهر به جالينوس انتماء يؤكده عنوانها. فالأمر يتعلق بـ"الحيلة في دفع الأحزان": فالأحزان تُعامل هنا كما يعامل المرض، والمطلوب هو الشفاء منها بدفعها، أي باسترجاع حالة الصحة. ليس هذا فحسب، بل إن مضمون الرسالة نجده واضحا في الفصل الثاني عشر من كتاب "الطب الروحاني" للرازي الذي لا يخفي اعتماده على ما ذكره جالينوس في مثل هذه المسائل، كما سنرى.

يبدأ الكندي بتعريف الحزن بأنه : ألم نفساني سببه فقْد محبوب وفوْتُ مطلوب". وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يحزن الناس والحال أنه لا يمكن لأحد أن ينال جميع مطلوباته ويسلم من فقد محبوب له؟. **إن الثبات والدوام للأمور العقلية وحدها**. أما الأمور الحسية فكلها إلى زوال. أما إذا أردنا أن نحتفظ على الدوام بما نملكه فيجب أن نشتغل بالأمور العقلية فهي وحدها تدوم. أما إذا أردنا للأمور الحسية أن تدوم فقد أردنا ما ليس في طبعه أن يدوم، وما ليس في طبعنا ملازمته. ذلك أن حبنا الأشياء الحسية ليس جزءا من طبيعتنا بل إنما هو من فعل العادة وكثرة الاستعمال. وإذن فلكي نكون سعداء ونتجنب الشقاء يجب أن

---

٣ - أبو ريدة رسائل الكندي الفلسفية. نفس المعطيات السابقة. ج١ ص ٢٧٢-٢٨٠.

٤ - معظم رسائل الكندي وكتبه هي مقالات في بضع صفحات. ولعل أطول رسائله المطبوعة هي رسالته "كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى". وتقع في نحو سبعين صفحة.

٥ - ذكرناها مع مؤلفات جالينوس في الفصل السابق. ترجمها حبيش تلميذ حنين وهذا الأخير حي يرزق -فقد ذكرها- وبما أنه توفي سنة ٢٦٠هـ أي بعد وفاة الكندي بثماني سنوات فقط، فمن الممكن زمنيا أن يكون الكندي قد اطلع على نص ترجمة هذه الرسالة.

نوجـه إرادتنا وحبنا إلى ما هو في مكنتنا، ولا نحزن على ما فاتنا. وهكذا "فإذا لم يكن ما نريد يجب أن نريد ما يكون"، وأن لا نختار دوام الحزن على دوام المكروه.

هـذا عـلى سـبيل **اتقـاء أسـباب الحـزن، والوقاية منه**. أما "الحيلة" في التخلص منه عـندما نصاب به فهي نفس "الحيلة" أو الطريقة في دفع أمراض البدن. وذلك بأن نتحمل من الألم مـا نـتحمله عـند اسـتعمال الدواء الـمر أو غيره، بل إنه كما ندفع الآلام الجسـدية بالكي والقطع وما أشبه ذلك. فعلينا أن نتحمل مثل هذا وأكثر لشفاء أنفسنا.

على أن أدوية الحزن ليست كلها مؤلمة بمثل آلام الكي والقطع. بل هناك أدوية سهلة يجب استعمالها:

منها أن نفكر في الحزن ونقسمه إلى أقسامه : فنبحث مثلا هل هو من فعلنا أم من فعل غيرنـا. فـإن كـان من فعلنا فدواؤه بأيدينا وهو الإمساك عنه. وإن كان من غيرنا فإن كان دفعه ممـا في مقدورنـا فينـبغي أن ندفعـه ولا نحـزن، وإن كـان ليـس في مقدورنا فلا ينبغي أن نحزن قبل وقوع المحزن لأنه لعله غير واقع، وإن وقع فينبغي أن نجتهد في الحيلة للتلطف لتقصير مدته.

"ومـن لطيـف الحيـلة في دفـع الحـزن تذكر أحزاننا الماضية فإن في ذلك سلوة وعزاء". وكذلـك تذكر أن كل شيء فاتنا أو فقدناه فقدْ فَقَدَهُ خلقٌ كثير قبلنا، وهم الآن فرحون. وينبغي أن نعـلم أنـنا إذا أردنـا أن لا نصـاب بمصـيبة فقـد أردنـا أن لا نكـون موجوديـن البـتة، لأن المصـائب من "الفساد" والزوال، ونحن في "عالم الكون والفسـاد". عالم كل شـيء فيه مصيره إلى زوال إن آجـلا أو عـاجلا. هـذا فضـلا عـن أن جميـع الأشـياء التي تصل إليها الأيدي مشتركة لجميع الناس، وأننا لسنا أحق بها من غيرنا الخ.

وهكـذا نجد أنفسنا إزاء **نصائح جالينوسية**، مما لا يدع مجالا للشك في ارتباط الكندي مـع جاليـنوس على صعيد الطب الجسـدي والطب الأخلاقي، أو الروحاني كما يسـميه الرازي. أمـا رسـائل الكندي الأخرى في ميدان **الأخلاق والسياسة** فلا نسـتطيع أن نقطع بشيء بصددها لأنهـا جميعا مفقودة أو في حكم المفقود. وإن كان ما تقدم يسمح بالقول إنه لا يُستبعَد أن يكون قـد اعتمد فيها على جالينوس أيضا، خصوصا وكتاب أرسطو في الأخلاق لم يكن قد ترجم زمن الكندي[٦].

نخـلص ممـا تقـدم إلى الصـدع بالحقيقـة الـتاريخية الـتالية وهـي **أن أول مـا انتقل إلى الـثقافة العـربية مـن المـوروث اليونـاني في مجـال القيـم والأخـلاق هـو تلك النزعة الطبية الفيـزيولوجية الـتي كرسـها جالينوس في هذا المجال من خلال قراءة أخلاق أفلاطون قراءة طبيب لا قراءة فيلسـوف**. معتقدا أنه بفعله ذاك إنما يرجع الأمور إلى أصلها، إلى أبقراط الذي

---

٦ – كان اسم هذا الكتاب معروفا لدى الكندي فقد ذكره هو وكتاب السياسة لأرسطو في رسالته "كمية كتب أرسطو". ولكـن ذلـك لا يقوم دليلا على أنه اطلع على الكتابين فقائمة أسماء كتب أرسطو كانت معروفة متداولة. هذا فضلا عن أن كتاب السياسة لأرسطو لم يترجم إلى العربية.

"أخذ" عنه أفلاطون. وهكذا نرى أن ما حصل للموروث اليوناني في ميدان الأخلاق هو نفس ما حصل في الميادين الأخرى: لقد كان أول ما انتقل منها إلى الثقافة العربية هو آخر ما انتهى إليه تطورها في هذا الموروث نفسه: **النزعة الطبية لجالينوس**. وإذا كان الكندي هو أول ممثل لهذه النزعة فإن ممثلها الرسمي هو الرازي الطبيب الذي كانت مكانته في الطب والأخلاق في الثقافة العربية بمنزلة جالينوس في الموروث اليوناني.

-٢-

يخبرنا الرازي (أبو بكر محمد بن زكرياء ٢٥٠-٣٢٠هـ) في مقدمة كتابه **"الطب الروحاني"**: أنه كان قد كتب رسالة في "إصلاح الأخلاق" أيام مقامه في بغداد، بطلب من بعض أصدقائه، وأن الأمير الساماني منصور بن إسحاق -الذي كان الرازي قد أهدى إليه كتابا في الطب سماه باسمه: "المنصوري"- سمع بتلك الرسالة فطلب منه كتابا في الأخلاق فألف **"الطب الروحاني"** ليكون قرينا لكتابه "المنصوري" الذي موضوعه "الطب الجسماني".

جعل الرازي كتابه في عشرين فصلا: "الأول في فضل العقل ومدحه. الثاني في قمع الهوى وردعه وجملةٍ مِن رأي أفلاطون الحكيم. الثالث جملة قدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها. الرابع في تعرف الرجل عيوبَه. الخامس في دفع العشق والألف وجملة من الكلام في اللذة. السادس في دفع العُجب. السابع في دفع الحسد. الثامن في دفع المفرط الضار من الغضب. التاسع في اطراح الكذب. العاشر في اطراح البخل. الحادي عشر في دفع الفضل الضار من الفكر والهم. الثاني عشر في صرف الغم. الثالث عشر في دفع الشره. الرابع عشر في دفع الانهماك في الشراب. الخامس عشر في دفع الاستهتار بالجماع. السادس عشر في دفع الولع والعبث والمذهب (=التعصب المذهبي). السابع عشر في مقدار الاكتساب والاقتناء والإنفاق. الثامن عشر في دفع المجاهدة والمكادحة إلى طلب الرتب والمنازل الدنيائية والفرق بين ما يُري الهوى وبين ما يُري العقل. العشرون في الخوف من الموت".

من تأمل هذه المعطيات التي تلخص مضمون الكتاب نخرج بالملاحظات التالي:

"الطب الروحاني" أو الأخلاق يبدو هنا فعلا **"قرين الطب الجسماني"**. ليس على صعيد العنوان وحسب بل على صعيد النموذج الإيبستيمولوجي: يتجلى هذا على صعيد الوظيفة أولا: الطب الجسماني يعالج الجسم العليل، والأخلاق هنا موجهة لمعالجة النفس المريضة. ومن هنا صيغت عناوين فصول الكتاب بعبارات السلب: **قمع، دفع، اطراح، صرف**، وذلك باستثناء الفصل الأول "في فضل العقل ومدحه"، فقد جاءت صيغة عنوانه بالإيجاب. لأن العقل هو "الطبيب" الذي سيقوم بالعلاج، بالقمع والدفع الخ. فالرازي هنا يتعامل مع **النفس** من منظور مهنته كطبيب **يعالج مريضا**.

أما بنية الكتاب وبالتالي علم الأخلاق كما تصوره الرازي فالفهرس السابق يمدنا بثلاثة أقسام، قسم شبه المقدمات والمدخل ويضم الفصل الأول والثاني والثالث والرابع. وقسم هو

صلب الموضوع ويتناول "**الأمراض**" أي **الأخلاق الذميمة** التي يجب شفاؤها. إما بالقمع والدفع الكلي، وإما بالتخفيف منها وسلوك مسلك الاعتدال فيها. ويتعلق الأمر بجملة من الشهوات والرغبات واللذات التي تستولي على النفس وتنسيها مبدأها ومصيرها. ومهمة العقل هو تذكير النفس بذلك وبالتالي العمل على **شفائها**. والقسم الأخير يتعلق **بدفع الخوف من الموت** وهو كالخاتمة وهو ثمرة "الطب الروحاني".

وهكذا ترتبط أخلاق "الطب الروحاني" عند الرازي من حيث مادتها وأفقها العلمي بجالينوس. أما من الناحية الفلسفية فهي مؤطرة بالخلفية الفلسفية التي تحكم فكر الرازي الفيلسوف، نقصد بذلك عرفانية الفلسفة الدينية الهرمسية التي تدور كلها حول **خلاص النفس** من "المزجة"، أي الامتزاج بالبدن، وعودتها إلى عالمها الأصلي، إلى "النفس الكلية"[٧]. ومن هنا كان **الهدف من الأخلاق هو خلاص النفس**. وهذا الخلاص لا يكون بطريق الصوفية الذي يعذبون أجسامهم بل الخلاص يكون بالعقل، بالفلسفة. فبالفلسفة يعرف الإنسان العالم وكيف خلق. ويعرف النفس الكلية التي منها انبثقت نفسه. وتقوم بعض الشرائع بنفس المهمة إذا آمن بها الإنسان وأخلص العمل بأوامرها ونواهيها. فإذا مات وهو عارف بذلك، سواء عن طريق الفلسفة أو عن طريق الدين، التحق بالنفس الكلية[٨] وعاش في النعيم الأبدي. ويستثني الرازي من ذلك ما يسميه بالشرائع "الرديئة". مثل الديصانية والمانوية والهندية التي لا تعامل الناس جميعا معاملة سواء والتي يلجأ أهلها إلى تعذيب أنفسهم بغير حق.

وأما إذا شك الإنسان في الشرائع الصحيحة وبقي على شكه فالواجب عليه أن يجتهد في تعلم الفلسفة. فإذا لم يتمكن من ذلك رغم اجتهاده وعدم تقصيره فإن الله سيصفح عنه ويغفر له. هذا ما ينتهي به نص الكتاب الذي بين أيدينا. وهناك نصوص أخرى تنسب إلى الرازي القول بأن نفس الإنسان الذي عاش جاهلا ستنتقل مع الموت إلى جسد آخر أشرف من الذي كانت فيه لتتطهر بالمعرفة والفلسفة وتلتحق بالمصير الذي يليق بها في نعيم دائم. وهذا هو "التناسخ" الذي يتهم به الرازي. غير أن هذه النصوص لم ترد في كتاب من كتب الرازي التي بين أيدينا، ولذلك فليس في المستطاع الحسم فيها. على أنه إذا سلمنا بأن أفلاطون كان يميل إلى القول بالتناسخ فلا نستبعد أن ينعكس ذلك بصورة ما في نصوص الرازي الذي كان أفلاطونيا وضد أرسطو.

---

٧ – راجع في هذا الموضوع: **تكوين العقل العربي**. الفصل التاسع. فقرة ٣.

٨ – النفس الكلية تقال في مقابل النفوس الجزئية، نفوس البشر الموزعة على أجسامهم. والقائلون بالنفس الكلية يعتقدون أن النفوس الجزئية، بما أنها روحانية ومتشابهة ، فقد كانت تشكل نفسا كلية واحدة. وتعود إليها بعد أن تتحرر من البدن، باعتبار أن النفس جوهر إلهي لا يموت. ويشبه بعضهم النفس الكلية بالتينة والنفوس الجزئية بالحبات التي تعمرها. فكلما تهيأ جسم مادي لتقبل نفس هبطت إليه "حبة" تكون هي نفسه. وعندما يفنى ذلك الجسد تعود تلك الحبة إلى مكانها داخل التينة أو إلى مكان أفضل حسب عملها حين كانت في الجسم.

ومهما يكن فالرازي ينتسب بنفسه إلى أفلاطون ويتبنى نظرية هذا الأخير في قوى النفس كأساس لنظام القيم عنده. يقول: "ولا بأس أن نحكي منه (من كلام الفلاسفة في النفس وإصلاحها) جملة وجيزة من غير أن نتلبس فيه باحتجاج لهم أو عليهم، ونقصد منه بصفة خاصة للمعاني التي نظن أنها تعين على بلوغ غرض كتابنا هذا وتقويه فنقول: إن أفلاطون شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى أن في الإنسان ثلاث أنفس: يسمي إحداها النفس الناطقة والإلهية، والأخرى يسميها النفس الغضبية والحيوانية. والأخرى يسميها النفس النباتية والنامية والشهوانية" الخ. إن أفلاطون يقدم هنا كـ "شيخ الفلاسفة وعظيمها". أما أرسطو فغائب تماما ليس كاسم وحسب بل كآراء. إن موقف الرازي من أرسطو هو نفسه موقف جالينوس منه. فلقد اعتمد الرازي جالينوس كمرجع أول، فلخص بعض رسائله وأدرجها كفصول في كتابه منبها قارئه بنفسه إلى ذلك. وكما بينا في الفصل السابق فقد كان جالينوس ينتصر صراحة لأفلاطون على أرسطو، فقد كتب كتابا بعنوان "آراء بقراط وأفلاطون" بين فيه "أن فلاطن في أكثر أقاويله متوافق لأبقراط من قبل أنه أخذها وأن أرسطوطاليس فيما خالفهما فيه قد أخطأ"[٩]. وإذن فانتماء الرازي إلى أفلاطون في هذا المجال كان يباطنه الانتماء إلى مرجعيته وسلفه في الطب (أبقراط)، تماما كما كان شأن جالينوس.

يعتمد الرازي إذن نظرية أفلاطون في النفس ويبني عليها آراءه في الأخلاق. وهكذا فالنفس الإنسانية عنده ثلاث قوى (أو نفوس): شهوانية غضبية عاقلة. وصحة النفس هي في وجود توازن بين هذه القوى. وهذا التوازن هو العدل، لأن قوامه الاعتدال. وهو يحصل عندما تكون النفس الشهوانية خاضعة لحكم العقل. والعقل يستمد سلطته من كونه عطاء إلهيا. فلقد "حبانا به (الله) لننال ونبلغ به المنافع العاجلة والآجلة. غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه". وفضائل العقل كثيرة: فبه سخرنا الحيوانات لمنافعنا وصنعنا السفن الخ. "وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين". من أجل ذلك كان حقا علينا "أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ولا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه، ولا وهو الزمام مزموما، ولا وهو المتبوع تابعا، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه. ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره والحائد به عن سننه ومحجته (...) بل نروضه (=الهوى) ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره (=العقل) ونهيه"(ص ١٩)[١٠].

---

٩ – حنين بن أسحق. رسالة إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس... نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨١ ص١٦٣.

١٠ – أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي. رسائل فلسفية. جمعها وصححها بول كراوس. المكتبة المرتضوية. طهران. د–ت. وإلى هذه الطبعة سنحيل داخل المتن.

مهمة العقل أو **النفس العاقلة** إذن هي **قمع، أو دفع أو صرف أو التخفيف** -حسب الأحوال- من جنوح النفس الشهوانية؛ أي **الهوى**، وكذلك التخفيف من **جموح النفس الغضبية** التي يجب أن تبقى مع ذلك قوية؛ لأن النفس العاقلة تستعملها في قمع النفس الشهوانية. ولا ينبغي أن تبالغ النفس العاقلة فتضيق الخناق على النفسين الأخريين، بل يجب أن تسلك طريق الاعتدال حتى يتحقق التوازن وتقوم كل نفس بمهمتها من غير إفراط ولا تفريط.

ذلك هو الإطار العام لنظرية الرازي الأخلاقية وهو أفلاطوني تماما كما هو واضح. وانطلاقا من هذا الإطار وتأسيسا على كلياته يعرض الرازي -كما فعل جالينوس- لجملة من "**عوارض النفس الرديئة**" تكون "مقياسا ومثالا" يسير القارئ على نهجه إزاء العوارض الأخرى التي لم يذكرها. وأول خطوة يقترحها الرازي للتخلص من "عوارض النفس الرديئة" تلك، وهي ترجع في جملتها إلى غلبة الهوى على الإنسان وانسياقه مع الشهوات، هي أن يعمل الرجل على "**التعرف على عيوب نفسه**". وبما أن الهوى قد يملك عليه زمام نفسه فيحول دون العقل وتحكيمه فينبغي له أن يستعين في ذلك بمن يثق به من أصدقائه ويطلب منه أن يراقبه ويضع له لائحة بما يراه فيه من الأخلاق المذمومة، ليعمل هو على التخلص منها. وعليه كذلك أن يستعين بما يقول عنه أعداؤه. فهم أكثر اهتماما **بإحصاء** مساوئه. ويصرح الرازي بأنه يتفق مع ما سبق أن قاله جالينوس في هذا الشأن، ويذكر له كتابين في الموضوع أحدهما بعنوان: "**في أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم**"، والآخر مقالة بعنوان: "**في تعرف الرجل عيوب نفسه**"[11]، ويشير إلى أنه ذكر "جوامعها وجملتها" هنا (ص ٣٥).

بعد ذلك ينتقل الرازي إلى الصفات الخلقية الرديئة فيصفها، لا من منظور الفيلسوف الذي يحلل المعاني الأخلاقية، بل يعتبرها "**عوارض**" للنفس المريضة أو "أعراض" مرضها، تماما مثلما أن للأمراض الجسمانية أعراض تدل عليها. وكما أن مهمة الطبيب الجسماني تنحصر أو تكاد في إزالة الأمراض عن الأجساد، فكذلك صاحب "الطب الروحاني" مهمته إزالة العوارض الرديئة عن النفس. **ومن هنا كان الخطاب الأخلاقي لدى أبي بكر الرازي خطابا تطبيقيا وليس خطابا نظريا**. ومع ذلك فلا يمكن القول إن الرازي يفعل ذلك كيفما اتفق، أعني حسب ما تمليه كل حالة جزئية على حدة، بل إنه يصدر عن مبدأ عام يتخذ منه قانونا يطبقه على جميع الصفات الرديئة التي يدعو إلى تحرير النفس من هيمنتها وسلطانها. هذا المبدأ العام هو نظريته في **اللذة**.

---

١١ - ذكره حنين بن إسحق الكتاب الأول بعنوان: كتاب في أن الأخيار من الناس قد ينتفعون بأعدائهم"... مقالة واحدة..وترجمه حبيش..ثم عيسى... إلى العربية". وذكر الكتاب الثاني بعنوان "كتاب كيف يتعرف الإنسان إلى ذنوبه وعيوبه". انظر بدوي. المرجع المذكور ص ١٧٦-١٧٧.

فعلا، من الآراء التي انفرد بها الرازي رأي خاص في اللذة. ومع أنه مأخوذ من أفلاطون، إلا أن أحدا من المشتغلين بالموروث اليوناني في الإسلام -فيما وصلنا- لم يشتهر به، حتى إن كتب التراجم تخص الرازي بهذا المذهب وتنسبه له وحده. ولذلك نخصه هنا بهذا الوصف: "**نظرية الرازي في اللذة**".

تتلخص هذه النظرية فيما يلي: يقول. "إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته، إلى حالته التي كان عليها" قبل حصول الأذى. ويمثل لذلك برجل خرج من موضع ظليل معتدل في الصحراء إلى شمس محرقة فكاد الحر يهلكه، ثم عاد إلى مكانه الظليل، "فإنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى. ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده". ثم يضيف: "وبهذا المعنى حد الفلاسفة الطبيعيون اللذة: فإن حد اللذة (=تعريفها) عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة". أما ما يعتقده بعض الناس من كون بعض اللذات تحدث من غير أذى سبقها فذلك مجرد وهم: "لأن الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلا قليلا وفي زمان طويل. ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعة في زمان قصير" (ص ٣٦-٣٨).

ينسب الرازي هذا المذهب في اللذة إلى الفلاسفة الطبيعيين كما رأينا، وقد أثبته جالينوس في تلخيصه لمحاورة أفلاطون "طيماوس" التي عرض فيها لآراء الطبيعيين فعلا[١٢]. وما تنبغي الإشارة إليه هنا هو أن هذا الرأي في اللذة ينسجم تماما مع الخلفية الفلسفية لنظرية الرازي في الأخلاق. ذلك أن اللذة الحقيقية والسعادة القصوى هي في رجوع النفس -تدريجيا عن طريق تعلم الفلسفة وقمع الهوى- إلى الحالة "الطبيعية" التي كانت عليها قبل امتزاجها بالمادة. وذلك هو "المعاد" في الفلسفة الهرمسية.

على أساس هذا الفهم للذة، إذن، يدعو الرازي إلى التحرر من "عوارض النفس الرديئة"، أي الصفات غير المحمودة.

لنعرض بضعة نماذج باختصار.

يستهل الرازي خطابه الأخلاقي التطبيقي بطرح موضوع طريف، تكلم فيه جالينوس من قبل[١٣] يصعب علينا تفسير الأهمية الكبيرة التي أعطاها له، ليس فقط لأنه بدأ به. بل أيضا لأنه أطال الكلام فيه أكثر من غيره، مستعملا أسلوبا جدليا لا يخلو من عنف العبارة. هذا الموضوع هو **العشق والباه** (=الشهوة الجنسية). وربما كان لظروف زمانه أثر ما في هذا الموقف الذي لم يكن "بريئا" تماما، كما سيتجلى من الفقرة التالية.

يعتبر الرازي "**العشق**" الذي يحركه **الباه** بلية تصيب الطبائع والغرائز. ولعلاجه يذكّر بأن أصحاب الهمم العالية والنفوس الكبيرة ينفرون منه! "وذلك أنه لاشيء أشد على أمثال

---

١٢ - ذكره بول كراوس. نفسه.ص ١٤٠.

١٣ - انظر الفصل السابق. آخر الفقرة الأخيرة.

هؤلاء (من سلوك العاشق الولهان) : من التذلل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجني والاستطالة. فهم إذا فكروا فيما يلزم العشاق من هذه المعاني نفروا منه وتصابروا وأزالوا الهوى عنه (...). وأما الخَنِثُون من الرجال والغَزِلون والفُرَّاغ والمترفون والمؤْثِرون للشهوات الذين لا يهمهم سواها (...) فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية. لاسيما إن أكثروا النظر في قصص العشاق ورواية الرقيق الغزل من الشعر، وسماع الشجي من الألحان والغناء" (ص ٣٦).

وهؤلاء العشاق الذين يجرون وراء الباه - هم ومن في مثل حالهم من "عشاق الترؤس والتملك وسائر الأمور التي يفرط ويتمكن حبها من نفوس بعض الناس حتى لا يتمنوا إلا إصابتها ولا يرون العيش إلا مع نيلها"- يبالغون في تقدير اللذة التي يحصلون عليها من ذلك. ولا يقدِّرون صعوبة وآلام الطريق التي توصلهم إلى مطلوبهم. "ولو فكروا في وعورة هذا الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمَرَّ عليهم ما حلا، وعظم ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته". ولكن العشاق يتجاهلون ذلك فـ "يجاوزون حد البهائم في عدم ملكة النفس وزم الهوى وفي الانقياد للشهوات. وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة. أعني لذة الباه -على أنها من أسمج الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التي هي الإنسان على الحقيقة- من أي موضع يمكن إصابتها منه. حتى أرادوها من موضع ما بعينه. فضموا شهوة إلى شهوة، وركبوا شهوة على شهوة، وانقادوا وذلوا للهوى ذلا على ذل، وازدادوا له عبودية على عبودية. والبهيمة لا تصير من هذا الباب إلى هذا الحد ولا تبلغه. ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع مما تطرح به عنها ألم المؤذي المهيج لها لا غير، ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه. وهؤلاء لما لم يقتصروا على المقدار البهيمي من الانقياد للطباع بل استعانوا بالعقل (...) في التسلق على لطيف الشهوات وخفيها والتحيز لها والتنوق فيها، وجب عليهم وحق لهم ألا يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة" (ص٣٩). ولذلك كان "الواجب في حكم العقل من هذا الباب أيضا المبادرة في منع النفس وزمها عن العشق قبل وقوعها فيه، وقطعها منه قبل استحكامه فيها" (ص٤١).

أما أولئك الذين "يعاندون الفلاسفة في هذا المعنى بكلام سخيف ركيك كسخافتهم وركاكتهم، وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب (...) يقولون إن العشق إنما يعتاده الطبائع الرقيقة والأذهان اللطيفة، وأنه يدعو إلى النظافة واللباقة والزينة والهيئة، ويشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ في هذا المعنى، ويحتجون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء ويتخطونهم إلى الأنبياء"، أما هؤلاء فهم واهمون مخطئون. ذلك أن "رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاءه يعرفان ويعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة، وتبيين الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المجدية النافعة. ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط". وبعد أن يشير إلى تفاضل الأمم في هذا المجال، ويقرر أن العشق إنما يعتاده "أجلاف الأعراب والأكراد والعلاج والأنباط". بينما نجد

العشق أقل في اليونان المعروفين بالحكمة، يعود إلى المدافعين عن العشق ويشنع عليهم اعتقادهم "أن العلم والحكمة إنما هو في النحو والشعر والفصاحة والبلاغة، ولا يعلمون أن الحكماء لا يعدّون ولا واحدا من هذه حكمة ولا الحاذق حكيما" (ص ٤٣). وعلى هذا النحو يرد الرازي على باقي حجج المعاندين المدافعين عن "العشق" الذين يجرون وراء الباه.

وإذا نحن غضضنا الطرف عن طابع الجدل العنيف الذي طبع كلامه في هذا الموضوع. فإن رأيه في اللذة الجنسية تطبيق لنظريته في اللذة عموما. فما يسميه "العشق" هنا، وهو ما نسميه اليوم "الجري وراء إشباع الغريزة الجنسية"، هو نتيجة نزوع طبيعي في الإنسان، إذا لم يتم إرضاؤه بصورة طبيعية وفي حدود الحاجة، سبّب نوعا من "الألم"، هو عبارة عن "التلهف نحو الجنس الآخر"، فإذا أشبع في الحدود الطبيعية التي تعيد حال الإنسان إلى وضعه الطبيعي قبل "ألم" الرغبة الجنسية، زال الألم وحصلت اللذة التي ليست شيئا آخر غير العودة إلى الحالة الطبيعية. أما إذا واصل "العاشق" الجري وراء الرغبة الجنسية وإشباعها فإن ما سيصيبه من الضرر أكثر كثيرا من اللذة التي يحصل عليها. ذلك أن لذة الجماع –يقول الرازي– هي من اللذات "الجالبة على صاحبها ضروب البلايا والأسقام الرديئة، وذلك أنه يضعف البصر، ويهد البدن ويخلقه، ويسرع بالشيخوخة والهرم والذبول، ويضر بالدماغ والعصب، ويسقط القوة ويوهنها، إلى أمراض أخر كثيرة يطول ذكرها". وإضافة إلى ذلك "فإن الإكثار من الباه يوسع أوعية المني ويجلب إليها دما كثيرا يكثر من أجل ذلك تولد المني فيها، فتزداد الشهوة له والشوق إليه وتتضاعف"(ص٧٦). وهكذا يؤدي الإكثار من الباه إلى طلب المزيد من الباه، وبالتالي إلى المزيد من مضاره وآثاره السيئة.

غني عن البيان القول إن الرازي ينظر إلى هذه الموضوع وإلى الموضوعات الأخرى من موقعه كطبيب، يتعامل مع "عوارض النفس الرديئة" كما يتعامل مع الأفعال الجسمانية التي يأتيها المرء وتسبب له في الأمراض. ومن هنا يجب أن ننظر إلى حملته العنيفة هذه على "العشق" من زاوية إيقاظ العقل وتقويته ليستطيع قمع الهوى الذي وراء المبالغة في الجري وراء الشهوة الجنسية. فهي من هذه الناحية حملة تقوم مقام الدواء، أو يريد لها أن تكون كذلك.

ومن "العوارض الرديئة" التي تعرض للنفس **العُجب** وحقيقته أنه : "إذا كانت للإنسان أدنى فضيلة، عظمت عند نفسه وأحب أن يمدح عليها فوق استحقاقه. وإذا تأكدت فيه هذه الحالة صار عُجبا، ولاسيما إن وجد قوما يساعدون على ذلك ويبلغون من تزكيته ومدحه ما يحب. ومن بلايا العُجب أن يؤدي إلى النقص في الأمر الذي يقع به العجب (...) لأن المُعْجَب بفرسه لا يروم أن يستبدل به ما هو أفْرَهُ منه لأنه لا يرى أن فرسا أفره منه. والمُعجب بعمله لا يتزيد منه لأنه لا يرى أن فيه مزيدا". والسبيل إلى دفع الإنسان العُجب عن نفسه هو الحرص على التعرف على عيوبه والاستعانة في ذلك بمن يحصيها عليه ويعرفه بها، كما سبق القول (ص ٤٧).

وأما الحسد فيتولد من "اجتماع البخل والشره في النفس (...). والحسد شر من البخل لأن البخيل إنما لا يحب ولا يرى أن ينيل أحدا شيئا مما يملكه ويحويه، والحسود يحب أن لا ينال أحد خيرا بتة ولو مما لا يملكه". ومن **خصائص الحسد أنه خال من اللذة**، "وإن كان فيه شيء منها فإنه أقل كثيرا من سائر الأشياء من اللذات، وهو مضر بالنفس والجسد". فهو من جهة يورث الحزن والهم وشغل البال ويمنع النفس من الانصراف إلى ما يعود نفعه عليها وعلى الجسد. ومن جهة أخرى ينعكس ذلك الهم على الجسد بما يتسبب فيه من "طول السهر وسوء الاغتذاء وما ينتج عن ذلك من رداءة اللون وسوء السحنة وفساد المزاج (...). وأيضا فإن **الحسد نعم العون والمنتقِم من الحاسد للمحسود**، وذلك بأن يديم همه ويذهل عقله ويعذب جسده ويوهن -بإشغال نفسه وإضعاف جسده- كيدَه للمحسود وسعيه عليه إن دام ذلك" (ص ٥٢).

وبهذه الطريقة يحلل الرازي "العوارض الرديئة" (أو الرذائل) الأخرى التي تعرض للنفس مثل الكذب والبخل والهم والغم والشره والسكر الخ، لينتقل بعد ذلك إلى "**السيرة الفاضلة**" التي تعني التحلي بالفضائل، ويختصر الرازي الكلام فيها بالقول : إنها هي التي "بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة". وعلى الجملة فـ "الإنسان إذا لزم العدل والعفة وأقل من مماحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر. وإذا ضم إلى ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أوتي منهم المحبة" (ص ٩٠).

ويختم الرازي كتابه **الطب الروحاني** بالفصل العشرين في : "**الخوف من الموت**" وهو من "العوارض" التي تشغل النفس. وليس يمكن دفعه عنها إلا بأن "تقنع أنها تصير من بعد الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت فيه". والناس في هذا صنفان: صنف يرى أن النفس تفسد بفساد البدن، وهذا الرأي يؤدي إلى القول بأن الموت أصلح للإنسان من الحياة. ذلك أنه إذا كان الإنسان "ليس يناله من بعد الموت شيء من الأذى البتة، إذ الأذى حس، والحس ليس إلا للحي، وهو في حالة حياته مغمور بالأذى منغمس فيه، والحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها الأذى، فالموت إذن أصلح للإنسان من الحياة". (ص ٩٣). وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للخوف من الموت لأنه لاشيء وراءه؟ أما الصنف الثاني من الناس، الصنف "الذي يجعل لمن مات حالة وعاقبة يصير إليها بعد الموت"، فواضح أنه يوافق على أن لا يجدر "أن يخاف من الموت الإنسان الخير الفاضل المكمل لأداء ما وضعت عليه الشريعة المحقة، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم" (ص ٩٦). والنتيجة **أن الشرير وحده هو الذي له أن يخاف من الموت**.

وللرازي كتاب بعنوان "السيرة الفلسفية"، يدافع فيه عن استحقاقه اسم "فيلسوف" من الجهتين اللتين يستحق بهما المرء هذا النعت: جهة العلم وجهة السلوك. وما يشغل الرازي في هذه الرسالة هو شرح السيرة الواجب على الإنسان اتباعها حتى تكون سيرته سيرة فلسفية

ويبلغ السعادة القصوى. وهكذا يقرر أنه "إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعة بانقطاع العمر، وكانت لذات العالم الذي لا موت فيه دائمة غير منقطعة ولامتناهية. فالمغبون من اشترى لذة بائدة منقطعة متناهية بدائمة غير منقطعة ولا متناهية". لذاك لا ينبغي للإنسان أن يطلب لذات يمنعه تحصلها "من التخلص إلى عالم النفس"، أو ينتج عنه من الآلام ما هو أكبر كما وكيفا من اللذة التي يسعى إليها. أما ما عدا ذلك من اللذات فمباح. على أن الفيلسوف قد يترك كثيرا من هذه المباحات ليمرِّن نفسه على الاستغناء عنها.

وكما أنه يجب أن نتجنب الآلام التي قد تنتج عن سعينا وراء لذات لا تستحق أن نتألم من أجلها، ينبغي كذلك أن نتجنب إلحاق الأذى بمن لا يحس من الكائنات جريا وراء ما يحصل لنا من جراء ذلك من اللذات البسيطة المتوهمة. وهنا يتحدث الرازي بتطويل عن الرفق بالحيوان صادرا في ذلك فلسفة في النفس وخلاصها لا تخفى أصولها الأفلاطونية الغنوصية. هو يستنكر "ما يتلذذ به الملوك من الصيد للحيوان، ويفرط الناس فيه من الكد للبهائم في استعمالها، فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسنن وطريق ومذهب عقلي عدلي لا يتعدى ولا يجار عليه". أما تشغيل البهائم لفائدة الإنسان فيجب أن يكون تشغيلا ملائما "لا عنف فيه إلا في المواضع التي تدعو الضرورة إلى الإعناف ويوجب العقل والعدل ذلك. كحث الفرس عند طلب النجدة من العدو".

أما الحيوانات المفترسة والمؤذية مثل الحيات والحشرات فيجوز إبادتها. ذلك أن هذا النوع من الحيوان إن لم نقتله قتل هو حيوانات كثيرة. وأيضا لأنه "ليس تخلص النفوس من جثة من جثث الحيوانات، إلا من جثة الإنسان فقط". وذلك بالتعلم ودراسة الفلسفة. "وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص هذه النفوس من جثثها شبيها بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص. فلما اجتمع للتي لا تعيش إلا باللحم الوجهان معا وجب إبادتها ما أمكن، لأن في ذلك تقليلا من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسه في جثث أصلح". (تناسخ الأرواح؟). وأما الحيات والعقارب وما أشبه "فاجتمع لها أنها مؤذية للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة (...)، فجاز لذلك إهلاكها وإبادتها. وأما الحيوان المعمولة (التي يستعملها الإنسان) والعائشة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها، بل الرفق بالمعمولة (...) والاستقلال (=التقليل) من الاغتذاء بها ما أمكن، و(التقليل) من إنسالها لئلا تكثر كثرة تخرج إلى إكثار ذبحها، لكن يكون ذلك بقصد وحسب الحاجة. ولولا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة" (ص ١٠٥). فذبح الحيوان تخليص لنفسه من سجن بدن ذلك الحيوان. وليس هناك من وسيلة أخرى إلا بالنسبة للإنسان الذي يمكنه تخليص نفسه من الانغمار في البدن بالعلم والمعرفة. فبالعلم والمعرفة تستقل نفس الإنسان عن بدنه ويصير هو (نفسه، عقله) المسير للبدن المتحكم فيه وليس العكس.

"ولما كان ليس للإنسان في حكم العقل والعدل أن يؤلم غيره تبع ذلك أنه ليس له أن يؤلم نفسه أيضا". ولذلك ينتقد الرازي سلوك بعض المذاهب والشعوب في تعذيب النفس،

وكذلك ما يفعله بعض النصارى وبعض المسلمين من الترهب والنسك في الصوامع والمساجد والاقتصار على قليل من الطعام والخشن من الثياب الخ.

وهنا يميز الرازي بين حدين في التنعم: حد أعلى وهو الاستمتاع بلذات الحياة شريطة أن لا يتم ذلك "بارتكاب الظلم والقتل، وبالجملة بجميع ما يسخط الله ولا يجب في حكم العقل والعدل". أما الحد الأدنى في التنعم "فأن يأكل الإنسان ما لا يضره ولا يمرض عليه ولا يتعدى إلى ما يستلذه غاية الاستلذاذ ويشتهيه، فيكون القصد إليه للذة والشهية لا لسد الجوع. ويلبس ما تحتمله بشرته من غير أذى، ولا يميل إلى الفاخر والمنقش من اللباس". وكذلك الشأن في المسكن الخ. "وما بين هذين الحدين فمباح لا يخرج به مستعمله من اسم الفلسفة، بل يجوز أن يسمى بها، وإن كان الفضل في الميل إلى الحد الأسفل دون الأعلى (...). فأما مجاوزة الحد الأسفل فخروج عن الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمنانية والرهبان والنساك، وهو خروج عن السيرة العادلة". ثم يحيل إلى كتاب "الطب الروحاني" في "كيف تنتزع الخلائق الرديئة عن النفس وكم مقدار ما ينبغي أن يجري عليه المتفلسف أمره في الاكتساب والاقتناء والإنفاق وطلب مراتب الرئاسة" (ص ١٠٨).

تلك هي آراء أبي بكر الرازي الأخلاقية. وهي تنقسم –كما رأينا– إلى قسمين:

– قسم "طبي" ينتمي إلى ما أطلقنا عليه "طب الأخلاق"، وقد كانت مرجعيته فيه مؤسس هذا النوع من الأخلاق: جالينوس.

– وقسم نظري فلسفي تؤطره نفس الخلفية الفلسفية الهرمسية التي كانت تؤطر الفكر الفلسفي في المشرق، قبل الإسلام وبعده: خلفية هرمسية غنوصية في أساسها الميتافيزيقي.

على أن المثير للانتباه هو تجنب الرازي في كتابه "الطب الروحاني" وفي كتبه الأخرى التعرض للجانب السياسي من فكر أفلاطون، وذلك على الرغم من العلاقة العضوية بين آراء أفلاطون في السياسة وآرائه في الأخلاق، كما أبرزنا ذلك في الفصل السابق. وإذا عرفنا أن جالينوس الذي اعتمد الرازي عليه في "الطب الروحاني" قد لخص الآراء السياسية لأفلاطون (الجمهورية) في كتاب له بعنوان "جوامع سياسة أفلاطون" وأن هذا الكتاب قد ترجم إلى العربية وكان متداولا بكثرة، جاز لنا أن نخمن أن تجنب الرازي الكلام في السياسة كان بقصد منه وقرار. وهذا "القصد والقرار" يجد ما يشي به في دفاعه عن استحقاقه لقب فيلسوف حينما ألح على أن صحبته للسلطان كانت مقصورة على مهنته كطبيب أو الإشارة عليه عندما يستشيره بما فيه "عائدة صلاح عليه وعلى رعيته؟ أما ما عدا ذلك كالجري وراء المناصب أو المال أو الجاه، فذلك ما تجنبه تجنبا وأعرض عنه إعراضا، حتى ولو كلفه ذلك التجافي عن كثير من حقوقه –كما يقول[١٤].

---

١٤ – الرازي. "السيرة الفلسفية". ضمن رسائل فلسفية. نشر بول كراوس. نفس المعطيات السابقة. ص ١١٠.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى يبدو أن الرازي قد تهرب قصدا من الخوض في الموضوعات ذات العلاقة بالسياسية في كتابه "الطب الروحاني" —الذي طلبه منه الأمير الساساني— وذلك عندما انتقل من تحليل "العوارض الرديئة" التي تعرض للنفس إلى مضادات هذه "العوارض" وهي بالجملة "السيرة الفاضلة" التي لم يخصها إلا بنحو صفحة لا غير. لقد أشار إلى أن سيرة الأفاضل من الفلاسفة تتلخص في "معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل. إلا من بدأ منهم بالجور والظلم وسعى في إفساد السياسة وأباح ما منعته وحظرته من الهرج والعيث والفساد". وواضح أن هذا الكلام موجه إلى الأمير الساساني. ذلك لأن الذي له أن يعاقب من "سعى في إفساد السياسة" هو الأمير. أما ما هي وجوه إفساد السياسة، وما هي السياسة الصالحة، فذلك ما يعتذر الرازي عن الخوض فيه لأن الأمر يتطلب —كما قال: "الكلام في الآراء والمذاهب" وهو ما "يجاوز مقدار هذا الكتاب ومغزاه"[١٥].

يبقى بعد هذا أن نقول كلمة عن تأثير الرازي الطبيب في مجال الأخلاق في الساحة الثقافية العربية. والحق أن كتابه "الطب الروحاني" لم يكن في عصره مجهولا ولا مهملا كما هو حاله في عصرنا. فقد ذكر هذا الكتاب في أمهات الكتب التي تعرض فهارس المؤلفات. سواء منها التي تتناول جميع العلوم أو المقتصرة منها على الطب والأطباء. وأكثر من ذلك وأهم كان الكتاب موضوعا لنقاش عريض يتجلى ذلك في ما ألف ضده من كتب، وردود الرازي عليها. من ذلك كتاب لمعاصر الرازي ابن اليمان (أو ابن التمار؟). وكتاب للفيلسوف الإسماعيلي حميد الدين الكرماني الذي أنكر على الرازي أن يكون في "الطب الروحاني". لأن "الطب الروحاني" الحق" في نظر الكرماني هو الذي جاء به "محمد النبي والمبين له باب العلم على الوصي صلوات الله عليهما بقوة العلي". وبعبارة أوضح "الطب الروحاني الحق" في نظر الفيلسوف الإسماعيلي هو النظرية الإسماعيلية في المعرفة الإمامية وفي طريقة "تطهير النفوس" لتنخرط في سلك "المؤمنين"، يعني أتباع المذهب الباطني الإسماعيلي[١٦].

لقد رأى الكرماني في مشروع "الطب الروحاني" الذي أراده الرازي بعيدا عن السياسة فبناه على نموذج الطب، رأى فيه الكرماني، **عدوانا صريحا وخطيرا على "الطب الروحاني" الإسماعيلي المبني على نموذج آخر كله سياسية: نموذج "الإمام المعلم"**؟ إن مشروع الرازي —سواء قصد إلى هذا أو لم يقصد— كان يحمل مضمونا سياسيا، كان بمثابة **نظام للقيم مضاد لنظام آخر للقيم، كسروي في شكله ومضمونه ولكنه ديني في لباسه، نظام الإمامة عند الإسماعيلية!**

---

١٥ — نفسه. ص٩٠.

١٦ — عرضنا بتفصيل لأهم جوانب الفلسفة الإسماعيلية في: **تكوين العقل العربي**. الفصل التاسع. وفي **بنية العقل العربي**. الفصل القسم الثاني "العرفان". انظر فقرات من ردود الكرماني على الرازي على هامش نشرة بول كراوس للطب الروحاني. نفس المعطيات السابقة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت هناك ردود فعل أخرى من نوع آخر: كتبٌ في الأخلاق ألفت باسم "الطب الروحاني". منها كتاب لأبي أسحق إبراهيم بن يوسف الشيرازي الفيرزبادي الشافعي (المتوفى سنة ٤٧٦ هـ "وهو في المواعظ والأخلاق "، و"كتاب لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (المتوفى سنة ٥٩٧هـ) " وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين بابا مقتبس أكثرها من كتاب الرازي"، وقد أضاف المؤلف إلى النصوص التي نقلها من كتاب الرازي "أحاديث نبوية وأشعارا ومنتخبات من حكم العرب"[١٧]. وهذا مظهر آخر من مظاهر رد الفعل الذي أحدثه الموروث اليوناني في الثقافة العربية، نعني بذلك المحاولات التي أرادت "أسلمة **الأخلاق اليونانية**"، كما سنشرح في حينه.

على أن "طب الأخلاق" الذي "أخذه" الرازي عن جالينوس، لم يخلف ردود فعل من النوع الذي ذكرنا فحسب، بل لقد كان له متابعون أخذوا هم أيضا من جالينوس، بهذا القدر أو ذاك. كما سنرى في بقية هذا الفصل وفي الفصل التالي.

-٣-

من بين الذين تابعوا منهج جالينوس في دراسة الأخلاق أحد أكبر الأطباء العرب، سليل عائلة حرانية طبية، ثابت بن سنان. اشتهر جده أبو الحسن ثابت بن قرة الحراني (المتوفى سنة ٢٨٨ هـ) بكثرة ما ترجم وألف، إذ تذكر له مصادرنا العديد من الكتب في الطب و الطبيعيات والفلسفة، وفي مجال الأخلاق والسياسة كذلك: منها كتاب "في الأخلاق"، وآخر بعنوان "مختصر في أصول الأخلاق" وكتابان في السياسة هما كتاب "في السياسة" و"رسالة في حل رموز كتاب السياسة لأفلاطن". قال عنه ابن أبي أصيبعة: "ولم يكن في زمنه من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة. وكذلك جاء جماعة كثيرة من ذريته ومن أهله يقاربونه فيما كان عليه من حسن التخرج والتمهر في العلوم"[١٨]. منهم ابنه أبو سعيد سنان بن ثابت بن قرة الذي "يلحق بأبيه في معرفته بالعلوم واشتغاله بها وتمهر في صناعة الطب، وله قوة هائلة في الهيئة" (الفلك) وكان مكلفا بمارستان بغداد أيام الراضي واعتنى بالسجون فخصص لها أطباء يعنون بصحة نزلائها. وقد اهتم بـ"**طب الأخلاق**" فكلفه أحد الأمراء في زمانه بأن يتكلف بـ"إصلاح أخلاقه" إضافة إلى معالجة بدنه، فابتدأ بأن كتب له رسالة شرح له فيها "جملة علاج ما أنكره من نفسه" من صفات وأخلاق، وطلب منه قراءتها والعمل بما فيها "قبل أن يجيئه التفصيل في أوقات". وقد ركز في الرسالة على معالجة "الغضب والغيظ" بوصفهما أخطر الأمراض الخلقية بالنسبة للحاكم، ووصف العلاج على الجملة وهو ضرورة التخلق بضديهما (العفو والصفح)، قبل أن يبين له طريقة المعالجة. ويضيف ابنه ثابت ابن سنان، قائلا: "فاستحسن (الأمير) ذلك وما زالت أخلاقه تصلح

---

١٧ – ذكر هذه المعطيات بول كراوس في تقديمه لكتاب "الطب الروحاني". المرجع المذكور.

١٨ – ابن أبي أصيبعة. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. دار مكتبة الحياة. بيروت ١٩٦٥. ص٢٩٥– ٣٠٠.

ووالدي ينبهه على شيء مما ينكره منه من أخلاقه وأفعاله ويرشده إلى طريق إزالته. إلى أن لانت أخلاقه وكف عن كثير مما كان يسرع إليه من القتل والعقوبات الغليظة، واستحلى واستطاب ما كان يشير عليه من استعمال العدل والإنصاف ورفع الظلم والجور ويستصوبه ويعمل به"[١٩].

أما صاحبنا راوي هذا الكلام فهو ابن هذا الطبيب وحفيد ثابت بن قرة. واسمه الكامل: أبو الحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة الذي كان بدوره "طبيبا فاضلا يلحق بأبيه في صناعة الطب". وقد خدم في صناعة الطب كلا من المتقي والمستكفي والمطيع" (=خلفاء عباسيين) وأسندت إليه رئاسة مارستان بغداد، واشتهر بكتابه في التاريخ الذي "ذكر فيه الوقائع والحوادث التي جرت في زمانه" وقد توفي سنة ٣٦٣هـ.

ومع أن مصادرنا لا تذكر له من الكتب غير كتاب التاريخ المشار إليه الذي سجل فيه بتفصيل حوادث عصره من سنة ٢٩٥ هـ إلى سنة وفاته (نحو ٧٠ سنة) فقد وصلنا منه كتاب بعنوان "تهذيب الأخلاق". ولا شك أن شهرة كتابه في التاريخ وأهميته البالغة قد صرفت الأنظار عن كتابه هذا. ومهما يكن فالكتاب الذي بين أيدينا هو فعلا لثابت بن سنان، صحيح النسبة إليه[٢٠]. ويتبين من فهرسه أنه ينتمي إلى النوع الذي نتحدث عنه هنا، والذي ينظر إلى الأخلاق من زاوية طبية. ومن مطالعته يتبين أنه أكثر إيغالا في هذه النزعة من أسلافه، بما فيهم جالينوس والرازي.

نعم هو يعتمد جالينوس ويذكره. ومع أننا لا نتوفر على جميع نصوص هذا الأخير فإن ما اطلعنا عليه منها، سواء مما اختصره حنين بن إسحق أو لخصه الرازي، يسمح لنا بالقول إن ثابت بن سنان قد ذهب بـ"طب الأخلاق" إلى أقصى مدى، إلى أبعد مما رأينا عند جالينوس والرازي. هو يتحدث في كتابه عن "علم الأخلاق"، وأحيانا كثيرة عن "الطب النفساني" بوصفه علما ضروريا وأكثر شرفا من الطب الجسماني نفسه. هو لا يستعمل عبارة "الطب الروحاني" التي استعملها الرازي، لأن البحث في "الروح" هو في نظره من اختصاص الفلاسفة الذين اختلفوا في شأنها، ولذلك يعرض عن الخوض فيها. وبالمقابل يتحدث عن "النفس" من زاوية طبية محض بوصفها جماع القوى الثلاث: الشهوانية التي مسكنها الكبد، والغضبية التي مسكنها القلب، والناطقة التي مسكنها الدماغ. ومع أنه اعتمد جالينوس وذكره مرارا فهو لم يطرح مثله مسألة ما إذا كانت النفس الناطقة خالدة أو غير خالدة، ولا

---

١٩ – نفس المرجع ص ٣٠٣.

٢٠ – لا نعلم هل هذا الكتاب نشر أم لا. ونحن نعتمد هنا على مخطوط للكتاب يحمل عنوان: "تهذيب الأخلاق. تأليف ثابت بن سنان بن قرة المتطبب". وليس ثمة مجال للشك في نسبة الكتاب إليه، فهو يذكر مرارا جده ثابت ابن قرة بالاسم بصيغة "جدي" ويترحم عليه، كما يذكر أباه بعبارة "والدي أعزه الله" مما يدل على أنه كتب كتابه هذا في حياة والده، هذا إضافة على ذكر أخبار عن بعض الخلفاء العباسيين الذين اشتغل معهم كل من جده ووالده هذا إضافة إلى أن ما ذكره في هذا الشأن يتطابق ما حكاه ابن أبي أصيبعة في ترجمته له ولأبيه وجده، نقلا عن مصادر أخرى. فالكتاب إذن هو لـ"ثابت بن سنان بن قرة المتطبب" كما ورد في المخطوط.

يتحدث عن "السعادة" خارج توازن هذه القوى في حياة الإنسان. والرجل مسلم كما يبدو من استعمال تعابير إسلامية، وكان أبوه قد أسلم في قصة ذكرها ابن أبي أصيبعة. ويبدو أنه قطع بإسلامه مع الفلسفة الدينية الحرانية (الديانة الصابئة) ونظريتها في النفس والفيض الخ. أما جده ثابت بن قرة فقد "كان من الصابئة المقيمين بحران"، كما ذكر ابن أبي أصيبعة.

نحن إذن إزاء كتاب "علمي" في "طب الأخلاق"، ولنقل أيضا في "الطب النفسي"، يعالج موضوعه ضمن أفق علمي محض (كما كان العلم في عصره)، لا يستحضر لا أفلاطون ولا أرسطو. وإذا ذكر أفلاطون فالغالب ما يأتي ذلك في سياق طبي وعلى لسان جالينوس. أما أرسطو فقد ذكره بمناسبة تعريف الفضيلة، بوصفها "وسطا بين رذيلتين". ومع أن نظرية أرسطو هذه كانت رائجة ومقبولة على أوسع نطاق في الثقافة العربية فقد فضل عليها، بعد مناقشة، نظرية مخالفة تقول بأن الفضائل "مركبة" وليست مجرد وسط، كما سنرى.

ينقسم الكتاب إلى سبعة أبواب كما يلي:

الباب الأول: عبارة مقدمات، يشرح فيها موقع "علم الأخلاق" ضمن العلوم الفلسفية. وهكذا ينطلق من شرح معنى كلمة فلسفة، لينتقل إلى علومها فيبدأ بـ"المنطق" فيقرر أن منزلته فيها كمنزلة النحو والعروض بالنسبة للعلوم العربية، فهو إذن ليس جزءا من الفلسفة بل هو "كالميزان" الخ. ثم ينتقل إلى التعريف بأبواب المنطق : المقدمات، الجدل، البرهان الخ. بعد هذا يعرض لأقسام العلوم الفلسفية كما صنفها أرسطو إلى "الجزء النظري وهو العلم، والجزء الخلقي وهو العمل". ثم يعرض أقسام كل منهما (العلوم الإلهية والطبيعية، والعلوم التعليمية الرياضية)، وعندما يصل إلى "علم الطب" بوصفه أحد العلوم الطبيعية يسهب في التعريف به وبأقسامه ومسائله، مبرزا الشبه القوي بين الطبيب والفيلسوف: الأول يداوي الأبدان والثاني يقوم بإصلاح الأخلاق.

والمنطلق في تعلم العلوم النظرية يجب أن يكون "الرياضيات" فهي "تروض العقل وآلاته كلها" كما تفعل الرياضة البدنية لأجزاء البدن. أما العلم الإلهي فهو علم المبادئ الأولى التي لا مبادئ فوقها، وأما الطبيعيات فهي جميع العلوم التي تبحث في السماء والأرض وما فيهما. ومن ذلك الإنسان وتختص به صناعة الطب.

وصناعة الطب أربعة أجزاء: التشريح، والصحة والأمراض، ودلائل ما خفي من الأمراض، والطريق في حفظ الصحة وعلاج الأمراض. فإذا كملت للطبيب معرفة هذه الأشياء على الوجه المطلوب "كان طبيبا حاذقا". ويضيف ابن سنان قائلا: "ومثل هذا بعينه يلزم الفيلسوف في الصفات الخيرة وإكسابها، وإصلاح الأخلاق وتهذيبها، حتى يكون طبيبا وحتى يجتهد أن يجعل نفسه ومن يسوسه ويداوي أخلاقه خيِّرا فاضلا.. فإن الطبيب أيضا ليس يمكنه في الأبدان أكثر من ذلك".

الباب الثاني: في أصول الأخلاق، وموضوعها قوى النفس الثلاث. ويستهله بتعريف الخلق، مستعيدا تعريف جالينوس بنصه. فيقول : "الخلق حال للنفس داعية الإنسان إلى أن

يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار"، لينتقل إلى مسألة ما إذا كان مصدر الأخلاق هو النفس الشهوانية والغضبية وحدهما، أم أن للنفس الناطقة دور فيها؟ وللحسم في هذه المسألة يحلل أصول الأخلاق" كما يلي: الأول مسكنه القلب وهو القوة الغضبية. والثاني مسكنه الكبد وهو النفس الشهوانية. **أما القوة الناطقة فهي تختص بالعلم، وليس بالخلق ولا بالعمل**. هي أداة الفهم والعقل الخ. ومسكنها الدماغ. ولذلك ليست هنا في مقام الأصل الثالث. وإنما **الأصل الثالث للأخلاق "هو قياس الأنفس الثلاثة بعضها إلى بعض"**، أي نسبة بعضها إلى بعض بما يحقق قيام التوازن وهو **"العدل"**. وهذا التوازن يجب أن يكون على غرار ما يحصل في المدينة : للنفس العاقلة منزلة الملك، وللنفس الغضبية منزلة الجند مع الملك. و أما النفس الشهوانية فقد "جعلوا مثلها في البلدان مثلَ العامة في المدينة والمملكة، أعني الأكرة الذين يخدمون أمر الأغذية والتجار ومن جرى مجراهم". أما إذا قلنا بصدور الأخلاق عن النفس الناطقة أيضا، على ما ذكره جالينوس أخيرا، فتكون أصول "الأخلاق" حينئذ أربعة، وهي: ما يصدر عن النفس الناطقة، ما يصدر عن النفس الغضبية، ما يصدر عن النفس الشهوانية، والرابع قياس (نسبة) هذه الأنفس بعضها مع بعض (ص٢٣ —٢٤).

ذلك باختصار عن "أصول الأخلاق" التي تناولها الكتاب في الباب الثاني. أما **الباب الثالث** فيتحدث عن **الفضائل والرذائل**، والأحوال التي **بينهما** التي هي نظير ما بين الصحة والمرض في البدن. ذلك "أن بين صحة النفس ومرضها، أعني بين العدالة وضدها، وإن شئت قلت الفضيلة والرذيلة أو الخير والشر. وسائط تقوم فيها مقام تلك في البدن". فكما أن أحوال البدن ثلاثة، حال الصحة، وحال المرض، وحال ليست بصحة ولا مرض، فكذلك الشأن في أخلاق الناس : فمنهم محمودون، ومنهم مذمومون، وآخرون يكونون تارة هكذا وتارة هكذا، "حسب درجات المريض في المرض". والمرض هو خروج عن الحال الطبيعي سواء تعلق الأمر بالبدن أو بالنفس. فـ"أمراض النفس هي أحوال فيها، خارجة عن المجرى الطبيعي، مضرة بأفعالها بلا توسط" (ص ٣٨).

"والأمراض تعرض للنفس من إحدى ثلاث جهات :

١- "إما من قبل أمراض الأعضاء التي مسكنها فيها، أعني الدماغ والقلب والكبد. فقد بين جالينوس أن أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن"، ويرجع ذلك إما إلى أصل في نفس خلقة كل إنسان، وإما إلى حادث يحدث بعد ذلك، فيزول أو يثبت.

٢- وإما من قبل الأحوال النفسية كالعادات والاعتقادات وغيرها.

٣- وإما من قبل اجتماع الأمرين جميعا (ص٣٩).

ولتوضيح ذلك يذكر هذا المثال كالنموذج، وهو يخص النفس الناطقة، وهي تتكون من قوة **التخيل** ومسكنه من الدماغ في البطينين اللذين في المقدمة، وقوة **الفكر والتمييز** ومسكنه في البطينين الذين في وسطه، وقوة **الذكر** (التذكر) **والحفظ** ومسكنه في البطين الذي في المؤخرة (ص٤٠).

ويمثل لهذه الثلاثة بالجزء الذي به يكون **الفكر والتمييز**: فأمراضه من جهة **الأحوال البدنية** كعدد أمراض الجزء من الدماغ الأوسط الذي ذكرنا أن مسكنه فيه" (ص ٣٩). وأما أمراضه من جهة **الأحوال النفسية** فهي مثل أن يعتقد اعتقادا رديئا، إما بتقليد من لا يجب أن يقلده، أو بغلط يقع فيه في القياس إذا فكر وهو صبي قبل أن يقوى فكره ويستحكم، أو يوقعه فيه مُوقِع بقصد مغالطتِه أو من غير قصد لذلك، ثم يستحكم فهمه ويقوى فكره فيقيم على ما قد ألفه منه ويستوحش من مفارقته ويرتاب مما يصور له في معارضته أو ينبهه عليه منبه ويبصره إياه مبصر. ويتعبد لذلك الاعتقاد ويتعصب له وينصره، ويظن أنه فيه على الحق ولا يمكن ما سواه من تأمله ولا من فكره ورأيه وتمييزه وتحصيله؛ فإن ذلك مرض من أمراض النفس لا صنع لمزاج البدن فيه. فإن انتقل عنه كان الانتقال هو البرء والعافية، وإن ثبت عليه كان بمنزلة الأمراض التي لا تبرأ، إما لصعوبتها وإما لتقصير علم المعالج لها أو لسوء طاعة المريض أو لغير ذلك من الأسباب.

وإضافة إلى أمراض النفس من جهة البدن والأحوال النفسية هناك أمراض ترجع إلى **العادات**. فالعادات قد تغير الأخلاق تغييرا عظيما من حيث لا يتغير مزاج البدن ولا شيء من أحواله ولا يتغير الاعتقاد، لا الذي من جهة الدين ولا الذي من جهة الرأي ولا يتقوى الفكر ولا يضعف الخ (ص٤١).

ومن أسباب مرض النفس المعاشرة **فالأخلاق تعدي بالمعاشرة**، فقد يرى الإنسان غيره ناعسا فينعس أو يرى غيره يشرب الماء فيعطش.. وقد تتغير أخلاق الإنسان **بالمسموعات كالموسيقى** بشكل لا دخل فيه لا للاعتقاد ولا للرأي ولا يرجع إلى التغيرات البدنية بسبب السمع، بل هو من الأمور النفسانية خاصة، "لأن مزاج البطنين الوسطين من الدماغ خاصة وأحوالهما كلها لم تتغير عما كانت عليه قبل سماع ما سمع. فقد يرى الإنسان الضوء أو الخضرة والصور الحسنة فيحدث له ضرب من السرور والنشاط وقد يرى الظلمة فيحدث له ضرب من الوحشة" (ص٤٥).

والأحوال النفسانية التي تقف وراء المرض على نوعين :

-- منها ما ليس للبدن فيه **دور ولكنه قد يعود هو فيؤثر في البدن** "كالإنسان الذي يكون أصلَ سوء ظنه وكثرة فكره أخبارٌ سمعها، صحيحة أو باطلة، فيهوله وتتابع عليه، أو مصائب ومحن تتوالى عنده، فكل ذلك ولا صنع لبدنه فيه، غير أنه إذا أطال الفكر فيها والجزع منها أثر ذلك في بدنه. وربما انعكس إليه حينئذ من تأثيره في البدن ما يزيد في مرضه كما تفعله الأحوال البدنية، **فإنها ربما أثرت في النفس تأثيرا يعود ويرجع بالضرر على البدن**. فإن صنفا من الخلط السوداوي قد يحدث سوء فكر وسوء ظن، وربما يكرر هذا ويزاد. كان الابتداء من البدن أو من النفس، فيصير الخلط السوداوي سببا لكثرة الفكر الرديئة والظنون السيئة والخوف في غير موضعه والسهو بسببه وأشباه ذاك. وتعود هذه الأحوال التي

تحـدث في الـنفس بالـزيادة في الخـلط السـوداوي وتولـده، ولا تـزال زيادته تزيد في الأحوال، وزيـادة الأحـوال تـزيد فيـه، حـتى ربما أفسـد هذا الخلط الأحوال البدنية وأبطلا الفكر والفهم والـتمييز، إمـا بطلانـا تامـا لا يعـود بعده، وإما مدة ثم يعافى منه. وفعل الفكر الرديء بالبدن مثل ذلك وهو أن ينتهي به إلى التلف أو إلى ما دون التلف.

- ومـنها مـا **لا يؤثـر في الـبدن** كمـا أنه لا أصل له في البدن مثل القوة التي يكتسبها الإنســان في رأيـه وفكـره وفهمـه وتحصـيله لعلوم يتعلمها ويرتاض فيها، وسِيَر يقرؤها وأحوال يتصـرف فيهـا وكثرة الدربة والحنكة، فإن ذلك لا يؤثر في البدن ولا يغير مزاجه بنفســه إلا أن يفعـل ذلـك بالعرض : بأن يقع فيه تلف بكد البدن أو بسهره فيكون الكد والسـهر وكثرة الفكر تؤثر في البدن...

ومن الأشياء التي **تؤثر في الأخلاق** : الأمراض التي تكون من جهة البدن والنفس معا، مـثل أن يطـرأ عـلى الإنسـان، بسـبب سوء التدبير في المطعم والمشرب أو غير ذلك، صنف من الخـلط السـوداوي يكسب صاحبه سوء الفكر وسوء الظن. فإنه تتغير بذلك أخلاقه من جهتين: إحداهمـا بدنيـة مـن جهــة الخـلط السـوداوي، والأخـرى نفسـانية مـن جهة ما يحدثه الفكر السـوداوي من الاعتقادات الرديئة والظنون الفاسـدة .

ومـن أحـوال الأنفـس الخارجـة عـن المجـرى الطبيعي المضرة بأفعالها ما هو للنفس أو جزء النفس أو قوة النفس التي فيها مرض وهي لمرض آخر حادث عنه في جزء آخر من أجزاء النفس أو في نفس أخرى من الأنفس الثلاث...

"وإذا كـانت هـذه الأمور كما شرحنا فقد يجب أن يكون عدد أمراض الجزء الذي به يكـون الفكر والتمييز من أجزاء النفس الناطقة كعدد أمراض ذلك الجزء من الدماغ الذي هو مسـكنه وإن اختـلفت أسبابها، وأن تكون هذه الأسباب النفسانية والمجتمعة من النفسانية والـبدنية إنمـا تزيد في مقدار كل مرض منها أو تنقص أو تحدثه وتولده كما تولده الأحوال البدنية"...(ص ٥٠).

"وإذا كـان هـذا هكـذا فقـد وجـب أن نقتصـر، في إحصاء أمراض الجزء الذي به يكون الفكـر والـتمييز، عـلى إحصـاء ووصـف ما يوجبه اختلاف مزاج وأحوال هذا الجزء الأوسـط من الدمـاغ مـن أمـراض... وقـد لا يقـع الخـلل في هذا الجزء الأوسـط من الدماغ من ذات نفسه. فيقـع الخـلل في الجزء الذي يكون به التخيل مثلا، فيكون ذاك من أسباب مرض الجزء الذي به الفكر والتمييز (ص ٥٢).

لنكتف في هذا الموضوع بهذه القدر ولننتقل إلى **الباب الرابع** وهو "في الاسـتدلال على ما خفـي وكمـن مـن الأخلاق". وهذا الاسـتدلال شبيه بالاستدلال على المرض من عوارضه، وهكذا نصـل إلى معـرفة كوامـن الأخـلاق الرديـئة مـن جهــة الأسـباب الفاعلة لها: البدنية والنفسـية والمـتزجة مـنها أي بـنفس الطـرق الـتي نسـتعملها في طـب البدن في الاستدلال على الأمراض

الغامضة التي لا يلحقها عيان ولا حصر. وهكذا فالأسباب البدنية في هذه الحالة "ليس يدل شيء منها على الأخلاق الظاهرة ولا الكامنة إلا بتوسط أحوال الأنفس. أما الفراسة وهي من الأحوال البدنية فقد تدل على الأخلاق بغير واسطة. وقد يستدل على أخلاق المرء بأخلاق من يحبه ويصافيه ويصاحبه.. أو من الصنائع والعلوم التي مارسها والآراء التي اعتقدها.

وإنما يحصل إخفاء الأخلاق إما بسبب استقباح صاحبها وإما بسبب الدهاء والحيلة. والاستدلال عليها قد يحصل بالقياس والحجة، وهذا نادر، ويحصل في الأكثر بالحزر والتخمين والحدس الصناعي (الذي يقوم على التدريب فيصيب كما في التدريب على الرمي بالسهام) فإذا كثرت دلائله قوي في النفس حتى كاد أن يلحق اليقين.

من طرق الاستدلال على الأخلاق "وجه غريب". ذلك أن من شأن الأخلاق أن تزدوج أحيانا، فإذا عُرف أصناف ازدواجها فربما وجدت في الإنسان إحدى الخلتين من الزوج منها ظاهرة، فوجب من ذلك أن يظن أن قرينتها قد كمنت فيه (ص٨١).

هذا عن الأمراض والاستدلال عليها، ولكن طب الأخلاق لا يهتم بالمرض وحده بل هو كالطب البدني يعنى بحفظ الصحة، والصحة في الأخلاق هي الفضائل. وحفظ الفضائل والتزيد فيها هو أشرف موضوعات الأخلاق، "وهو الغاية المقصودة والغرض الأقصى... والطريق في حفظ الأخلاق المحمودة بحالها حتى لا تتغير هو حفظ الأسباب التي أوجبتها وتلافي ما لا بد أن يحدث بمرور الزمان: أما ما يحدث في مزاج الأعضاء التي فيها أصول الأخلاق أي الدماغ والقلب والكبد فحفظ الأخلاق فيه يكون باستدامة صحة تلك الأعضاء، وهذا داخل جميعه في صناعة الطب. وأما ما يحدث في الأسباب النفسانية فحفظ الأخلاق فيه يكون بلزوم شيئين : أحدهما الارتياض المعتدل الملائم الذي لا يزيد على طاقة الإنسان ولا ينقص عنها، فإن من شأن السكون أن يضعف من قوى النفس وأحوالها المحمودة، كما يضعف الأبدان ترك الرياضة. فأما الرياضة للنفس الناطقة فهي مداومة النظر في العلوم على ترتيبها وخاصة ما فيه القياس والحجة"، فإن به تتجنب الأغلوطات والزلق في النفس إلى الاعتقادات الفاسدة (يجب البدء في التعليم بالهندسة والعدد من علوم العجم والفقه والنحو والعروض من علوم العرب). أما رياضة النفس الغضبية فتكون بما يكسبها القوة في نفسها وبما في الأدب والعادة مما يحملها على طاعة الناطقة. ومما تقوى به النفس الغضبية ما يسمعه الإنسان مما يبعث على الأنفة ويحرك الرئاسة والشجاعة. والألحان القوية للنفس لها تأثير كبير : فالألحان تبعث على الشجاعة أو الحزن الخ، حسب نوعها، وكذلك المواعظ. وأما النفس الشهوانية فإنها عسيرة التأديب والهدف من ترويضها إضعافها حتى لا تنازع ولا تجاذب النفس الناطقة ولا الغضبية.

أما إصلاح الأخلاق الرديئة وتهذيبها وهو موضوع الباب السادس فهو مظهر من مظاهر علاج النفس (ص ١٣٣) . و"علاج أمراض الأنفس الثلاث على الجملة تجمعه قضية واحدة وحكم واحد، وهو كما قيل في الطب : علاج الشيء بضده". فكما أنه لو كان المرض في المزاج بسبب ارتفاع الحرارة فعلاجه أن يبرد الحار طلبا للاعتدال (=طريقة جالينوس في المعالجة الطبية)، فكذلك في النفس إنه متى كان المرض بسيطا وفي قوة واحدة، وفعل واحد. وخلق

واحد من إحدى الأنفس، كان علاجه بسيطا. ومتى كان مركبا احتيج أن يركب له العلاج. وسبيله في الحالين أن تقابل كل شيء من ذلك بضده.

هذه جملة وأصل، ولكن لا بد من التفصيل وذلك بمراعاة اشتباك النفس والبدن، وهو "**اشتباك شديد**" (ص ١٤٠). وكما قال أبقراط : فالأبدان الممتلئة أخلاطا رديئة كلما زدت في غذائها زدتها وبالا. فكذلك النفس الممتلئة اعتقادات رديئة وأخلاقا مذمومة كلما أوردت عليها من العلوم والرياضات النفسانية ما يجري مجرى الغذاء والتقوية زدتها وبالا، حتى إن الإنسان الشرير كلما تأدب ونظر وزاد ذكاؤه وقويت فطنته وبعد غوره... فإنما يزداد سوءا ووبالا. وهو كالسكران والمجنون الذي يدفع إليه سيف قاطع. ولأن يكون بليدا متخلفا أقل لبليته وبلية الناس به. ومن هذه الجهة كان الحكماء يتواصون بمنع انتشار الحكمة.

"وينبغي أن يعلم أن هاهنا علاجين عامين لجميع الأخلاق المذمومة، لهما موقع عظيم النفع، وأنا أصفهما : فأحدهما يسمى **التكرير** والآخر يسمى **التدريج**: التكرير إعادة العلاج متى لم يؤثر، أما التدريج فحط الخلق الرديء من مرتبة إلى مرتبة دونها. وكما يكون العلاج بالكي للبدن في بعض الأحيان، يكون مثله للنفس : فقد ينبغي سجن المريض النفسي أو وضع السلاسل على رجليه حتى لا يؤذي الآخرين".

جميع ما تقدم كان بمثابة "**الكليات**" في "طب الأخلاق". وهي توازي "الكليات" في الطب الجسماني، أما الحالات الجزئية التي يعالجها "الطب التطبيقي" فيخصص لها ابن سنان **الباب السابع** الذي يشغل نصف حجم الكتاب تقريبا (من ص ١٥٦ إلى ص٢٨٢). وعنوانه: "مثالات في أخلاق بعينها من المحمودة والمذمومة وما يحتاج إليه في البحث عنها والحفظ للمحمودة والتزيد فيها، والمداواة للمذمومة".

يبدأ بتعداد الأخلاق الفاضلة التي يخصها الناس بالمديح وهي العقل والفهم وأصالة الرأي وجودة التدبير والفكر وصحة التمييز والتحصيل.. والورع واللين والزهد في الدنيا وتأدية الأمانة والوقار... والرحمة والكرم والمروءة وكبر الهمة والشجاعة...

وأما الأخلاق المذمومة فهي أضداد هذه في الغالب مثل الحمق والوسواس وقلة الفهم والتعجرف والرعونة والحيرة والغباوة والبله والبخل والجبن...

وبعد إحصاء هذه الأخلاق يعود فيتحدث عن كل واحدة منها مبتدئا بالعقل. فالعقل هو النفس الناطقة... وقد اختلف الفلاسفة في ذلك وأشباهه فقال بعضهم إنه كلما زاد العقل وقويت آلاته كان أفضل. وقال بعضهم إن كل فضيلة هي واسطة بين نقيصتين: فالعقل واسطة بين الدهاء والغباوة والشجاعة بين الجبن والتهور (ص ١٦٢). وهو لا يتحمس لنظرية أرسطو التي تقول إن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين بل يؤيد رأي من يقول إن **الخلق يكون دائما مركبا** : فالدهاء خلق مركب وكذلك سائر الأخلاق. وإنما يسمي الناس "داهية" من اجتمع له قوة عقل ورأي وبعد غور ودقة حيلة مع شيء من الرداءة والشر، وأن الرجل الداهية نفسه الناطقة متعبدة للغضبية التي تحب الرئاسة تفتح له الأبواب والحيل ووجود الحزم... وأنه

قد يكون إنسان آخر ممن عقله مثل عقل الداهية أو أكثر غير أنه خير فاضل في سيرته .. فلا يوصف بالدهاء. وأما الشجاعة فليست خلقا بسيطا لا للنفس الغضبية ولا للناطقة، ولا يجب أن يسمى شجاعا المتوسط في الإقدام والصبر، بل هي خلق مركب وإنما تكون الشجاعة شجاعة متى كانت إقداما.

وإذا كان ذلك كذلك وكان **العقل** قد رزق كلُّ إنسان منه في أصل الخلقة مقدارا ما، والناس فيه درجات متفاوتة وله أيضا آلات شتى وكثيرا ما يكون الإنسان في بعضها أقوى من صاحبه، وهو في غيرها أضعف منه، "فنحن نقول فيه ما شاكل ما تقدم من أقاويلنا: إنه كلما قوي وقويت آلاته كان أفضل. وربما كان في الخلقة ضعيفا في آلاته كلها كالأحمق، وربما كان فاسدا في جميعها كالموسوس، وقد بينا الفروق بين الضعيف والفاسد. وأن بين هذين وبين القوي في جميعها. والضعيف الفاسد فيها كلها، وسائطَ متناهية في أنواعها وإن كانت كبيرة جدا. خاصة إذا ركبت سائر أصناف التركيب وغير متناهية في مقاديرها".

ويتحدث ابن سنان بتفصيل عن هذه الأخلاق الممدوحة والمذمومة وعلاقة كل منها بالأنفس الثلاث ويعرض لدور العائلة. ثم ينتقل إلى الحديث عن "**أخلاق البهائم**" (ص٢٦٦) مما يشاكل أخلاق الناس، إذ يقال مثلا: إن الرئاسة والسيادة لا يستحقها إلا من اجتمعت له عشرة أخلاق من أخلاق البهائم حراسة الكركي، ووفاء الكلب وروغان الثعلب وسخا الديك... ويعترض على ذلك بأن كثيرا من هذه الأخلاق هي للنفس الناطقة التي ليست للبهائم.

ويختم ابن سنان كتابه "**تهذيب الأخلاق**" بتوجيه نداء إلى الحكام والموسرين يطلب فيه إنشاء بيمارستان خاص لـ "طب الأخلاق"، على غرار بيمارستانات طب الأبدان. ويلح على ذلك إلحاحا لكون أمراض النفس معدية أكثر مما هو عليه الحال في أمراض البدن. "أما عدواها فإلى من يعاشره وخاصة من تلميذ ووليد وقريبه وغيرهم ممن يتشبه به ويقتفي آثاره ويقتدي به ويحب أن يتشبه بأخلاقه، ولا يظن أن شيئا أفضل من ذلك لجلالته في نفسه. وأما تعديها فإلى من يعاملونه فإن شر الشرير ربما عم خَلْقا، وخاصة إن كانت له أدنى رئاسة أو يد منبسطة وحكم نافذ وأمر حايز. فكان يجب على من بسط الله يده ووسع سلطانه أن **يرسم بطب الأنفس قوما من فلاسفة الأخلاق خاصة، ويرسم لهم الأجرة ويتخذ لهم البيمارستانات** يعلم فيها صنوف العلوم النافعة وتواصل المواعظ وتعالج أنفس الشرار فيها خاصة طوعا وكرها". كما هو عليه الأمر في البيمارستانات المختصة بالأمراض العقلية.

* * *

كان ذلك عرض موجز لكتاب "تهذيب الأخلاق" لثابت بن سنان بن ثابت بن قرة. وكما هو واضح من هذا العرض فهذا الكتاب استمرار لنفس الخط الذي سار عليه الرازي في كتابه "الطب الروحاني" (توفي الرازي سنة ٣٢٠ هـ وابن سنان سنة ٣٦٣ هـ).

والحق أن اكتشافنا لهذا المخطوط أعني اطلاعنا عليه إذ كنا نجهل وجوده- هو الذي مكننا من موقعة رسالة الكندي "في دفع الأحزان" وكتاب "الطب الروحاني" في موقعهما الصحيح من تاريخ الفكر الأخلاقي العربي، وبالتالي مكننا من اكتشاف هذه **النزعة الطبية العلمية في الأخلاق** بتراثنا، وهي في تقديرنا إنجاز على قدر كبير من الأهمية.

ليس هذا وحسب بل لقد مكننا اكتشاف هذا المخطوط من الحسم في مسألة نسبة كتاب آخر بعنوان "تهذيب الأخلاق" أيضا، بقي إلى الآن موضوعا لمارسات لاأخلاقية، كما سنبين في الفصل القادم.

الفصل الثانـــي عشر

النـــزعة العلمية: ٢

هندسة الأخلاق.. ونزعة إنسانية

-١-

نتـناول في القسـم الأول من هذا الفصل موضوعا شائكا وحسـاسـا ترددنا كثيرا في الخوض فيـه حـتى لا يؤول موقفنا على غير ما قصدنا. ولكن المسئولية الأخلاقية فرضت علينا، ونحن نكـتب كتابا في الأخلاق، أن نقول ما نعتقده الصواب. لقد استهلك منا هذا الموضـوع وقتا طويلا وتطـلب مـنا الـبحث الشـاق، والـبحث عـن الحقيقة شاق دوما. ومع ذلك فنحن لا ندعي أننا سـنقتلع بسـهولة "الآراء الراسـخة" مـن أذهـان الـذي درجـوا عـلى اعـتقادها طـوال عقود من السـنين. ولكنـنا نؤمـن أن النتـيجة التي توصلنا إليها هي الصواب وهي الحقيقة، على الأقل اعـتمادا على ما ولده البحث الذي قمنا به من قناعة في أنفسـنا، مبنية على مسـتندات وأدلة لا نعتقد أنه يمكن تجاهلها.

يتعـلق الأمـر بكـتاب يحمـل عـنوان: "**تـهذيب الأخلاق**" تعرّض لممارسـات **لاأخلاقية** تـرجع بداياتهـا عـلى مستوى المخطوطات إلى **القرن السـابع الهجري** على الأقل (الثالث عشر الميـلادي) واسـتمرت إلى القرن العشرين. أما على مستوى الطبع والنشر فترجع هذه الممارسـات إلى **الثمانيـنات مـن القـرن التـاسع عشر**، عندما ظهرت أول طبعة منه في بيروت **سـنة ١٨٦٦**. وقـد ظهـرت مـنه لحـد الآن (سـنة ٢٠٠٠) **اثنـتان وعشـرون طـبعة** (في بـيروت، والقاهـرة، واسـتنبول، ودمشـق وشـيكاغو، والقـدس، عـدا مـا لم يصـل إلى علمـنا). وكل واحدة من هذه

الطبعات، التي مازالت تتناسل. لـ"محقق" أو ناشر معين، بعضهم ينسبه إلى هذا المؤلف وبعضها إلى مؤلف آخر، مع مقدمات تبلغ الحِدَّة ببعضها إلى مستوى "الحرب الصليبية".

وتتمثل هذه الممارسات اللاأخلاقية في كون بعض النساخ تجاوزوا حدهم فتصرفوا في بعض فقرات النص فأثبتوا كلمات أو عبارات تناسب دين المؤلف الذي ينسبون إليه الكتاب، وحذفوا مقابلها الذي هو علامة على دين آخر. بينما فضل بعضهم الجمع بين النوعين من الألفاظ. يتعلق الأمر بصفة خاصة بألفاظ ذات دلالة دينية مثل "المساجد" و"الكنائس". و"الرهبان" و"الزهاد" وقد وردت ضمن عبارات في الكتاب في سياق النصح بلزوم أماكن العبادة هذه لمن يريد تعويد نفسه على الزهد[١] الخ.

هذا على صعيد المخطوطات والنساخ، أما على صعيد الطبعات الحديثة واجتهادات "المحققين" فقد نسب الكتاب أول مرة **منذ سنة ١٨٦٦** إلى **أبي زكرياء يحيى بن عدي**، المترجم والمنطقي الشهير، ثم توالت نسبته إليه أكثر من **عشر مرات**، حتى إن باحثا عربيا لم يجد سنة ١٩٧٨ ما يستند عليه في الفصل في هوية مؤلف الكتاب، بعد بحث فيما توافر لديه من مخطوطات وطبعات، سوى "الإجماع" الذي حصل على نسبته إلى يحيي بن عدي التكريتي الذي كان "نصرانيا يعقوبي النحلة"، والمتوفى سنة ٣٦٣ هـ[٢].

والواقع أنه لم يكن هناك "إجماع". فقد نسب الكتاب على صعيد الطبع والنشر إلى المتصوف الشهير محيي الدين بن عربي أكثر من **خمس مرات**، أولاها تلك التي صدرت في استنبول سنة **١٨٩٦**، ثم نسب إلى الجاحظ **مرتين** على الأقل أولاها سنة **١٩٢٤** من طرف الأستاذ محمد كرد علي (وقد تراجع بعد أن علم بكون الكتاب قد نشر باسم يحيى بن عدي). والأخرى ظهرت في مصر سنة ١٩٨٩ منسوبا إلى الجاحظ بنوع من العناد لا مبرر له[٣].

وقبل ذلك بخمس سنوات (١٩٨٤) لم يتردد باحث آخر معاصر في إعادة نشر الكتاب نفسه مع دراسة يثبت فيها أنه ليحي بن عدي معتمدا على تضمين بعض ألفاظه وعباراته "معان" ربطها بمرجعيات في الدين المسيحي[٤]، في حين أنها ألفاظ وعبارات دارجة ورائجة في الخطاب الفلسفي اليوناني والأرسطي منه خاصة، وقد ترددت بكثرة في كتابات الفلاسفة العرب ترددا لا يحصى.

أما عدد المخطوطات التي أحصيت لحد الآن (سنة ٢٠٠٠) للكتاب فقد ناهز اثنين وعشرين مخطوطة أقدمها ست، أُرِّخت الأولى منها بعام ٦٣٩ هـ (=١٢٤٢م). أما السادسة فترجع إلى القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). والمخطوطات الأخرى يتراوح تاريخ

---

١ – سنشير إلى هذه الألفاظ في سياقها من الكتاب عند عرض محتواه في القسم الثاني من هذا الفصل.

٢ – ناجي التكريتي. في البحث الذي نشره بالإنجليزية –وضمنه نص الكتاب بالعربية– انظر هامش رقم ٥

٣ – أبو حذيفة إبراهيم بن محمد. **تهذيب الأخلاق**. تأليف أبي عثمان عمر بن بحر الجاحظ. دار الصحابة للتراث. القاهرة. ١٩٨٩.

٤ – جاد حاتم. **يحي بن عدي وتهذيب الأخلاق**، دراسة ونصوص. منشورات دار المشرق. بيروت ١٩٨٥.

نسخها بين القرن السابع عشر الميلادي والقرن العشرين! والغريب في الأمر أن المخطوطات الست الأقدم لم يذكر فيها اسم مؤلف الكتاب. أما في المخطوطات الأخرى فقد نسب الكتاب فيها لأول مرة إلى ابن عربي (مخطوطة استنبول ١٦٢٨م) ثم إلى الجاحظ (مخطوطة دمشق ١٦٣٧)، ثم ليحيى بن عدي لأول مرة (مخطوطة ترجع إلى القرن الثامن عشر). ثم استمرت نسبتها إلى ابن عربي وابن عدي بنسبة ست مرات إلى الأول وأربع مرات إلى الثاني، مع عدم ذكر اسم المؤلف في مخطوطتين، آخرهما بالقاهرة ١٩٤٢[5].

والذي نراه نحن بعد البحث والتقصي، بقدر ما استطعنا، هو أن الكتاب للعالم الرياضي الفيزيائي العربي الكبير **ابن الهيثم**. وفيما يلي مستنداتنا في الموضوع.

إذا كان إبطال نسبة هذا الكتاب إلى الجاحظ أو ابن عربي أمرا هينا يسيرا يفرض نفسه فرضا على كل من اطلع على هذه الكتاب وكان على معرفة بفكر كل من الجاحظ وابن عربي وأسلوبهما، إذ لاشيء يجمعه بهما، فإن نسبته إلى يحي بن عدي بقيت مع ذلك يكتنفها قدر من الشك لأن إحدى مخطوطات هذه المقالة/الكتاب، وهي المعروفة بمخطوطة الفاتيكان وهي من أقدم النسخ (٧٠٠ هـ - ١٣٠١ م)، قد وردت فيها على الهامش أمام العنوان على الصفحة الأولى وبنفس خط الناسخ، العبارة التالية : "ذُكِر أن مصنفها أبو الحسن بن الحسن بن الهيثم". كما أن مخطوطة وولفنبوتل (وترجع إلى القرن السابع عشر) قد نسب فيها إلى ابن الهيثم. ومما قوى هذا القدر من الشك حتى لدى بعض المستشرقين أن كتب التراجم القديمة (ابن النديم، القفطي، ابن أبي أصيبعة) لم تذكر ليحي ابن عدي أي كتاب في الأخلاق بينما ذكرت لابن الهيثم كتبا في الأخلاق والسياسة كما سنرى.

والغريب حقا أن جميع الباحثين المهتمين بالموضوع، عربا ومستشرقين، قد صرفوا النظر، وبـ"الإجماع"، عن احتمال أن يكون الكتاب هو فعلا لابن الهيثم، ولم يذكر أحد منهم السبب الذي جعله يسقطه من الحساب، وإن كان يفهم من عبارة بعضهم أن هذا الرياضي

---

٥ - اعتمدنا في هذه المعطيات على المصادر التالية :

- ENDRESS, GERARD. *THE WORKS OF YAHYA IBN ADI. AN ANALYTICAL INVENTORY*. WIESBADEN, 1977.
- PERIER, AUGUSTIN. *PETITS TRAITES APOLOGETIQUES DE YAHYA BEN ADI*. GABALDA : PARIS 1920.
- PERIER, AUGUSTIN. YAHYA BEN ADI : UN PHILOSOPHE ARABE CHRETIEN DU XE SIECLE. J. GABALDA. PARIS 1920 .
- SAMIR, KHALIL. LE TAHDIB AL- AKHLAQ DE YAHYA B. ADI, ARABICA XXI 1974.
- SAMIR, KHALIL. NOUVEAUX RENSEIGNEMENT SUR LE TAHDIB AL- AHGHAQ DE YAHYA B. ADI. ARABICA XXVI 1979.
- PLATTI. E. YAHYA B. ADI : THEOLOGIEN CHRETIEN ET PHILOSOPHE ARABE, DEPARTEMENT ORIENTALISTEK LEU VEN 1983.
- NAGI AL-TAKRITI. YAHYA IBN ADI, A CRITICAL EDITION AND STUDY OF HIS TAHDHIB AL-AKHLAQ. EDITIONS OUEIDAT. BEIRUT-PARIS 1978.

والفيزيائي العربي الكبير لم يكن ليهتم بـ "الأخلاق! هذا بينما اشتد الصراع العلني – والسري– حول نسبته إلى ابن عدي أو الجاحظ أو ابن عربي. والذين نسبوا الكتاب إلى الجاحظ اعتمدوا على أن من الكتب المذكورة له في الأخلاق، "كتاب في أخلاق الملوك" (والكتاب يعرض فعلا لأخلاق الملوك، كما سنرى). أما الذين نسبوه إلى ابن عربي فحجتهم أن هذا الأخير ذكر في كتابه "الفتوحات المكية" أن له "رسالة في الأخلاق" وصف مضمونها في بضعة أسطر وصفا لا يتناقض مع مضمون الكتاب الذي نتحدث عنه، بل يتطابق معه إلى حد كبير[٦]. أما الذين نسبوه إلى يحيى بن عدي –على الرغم من إشارتهم إلى أن كتب التراجم لم تذكر له أي كتاب في الأخلاق– فحجتهم الوحيدة هي أن أسلوب الكتاب ومضمونه هما أبعد ما يكون عن أسلوب الجاحظ وابن عربي، وأنه أقرب إلى أسلوب الفلاسفة وفكرهم وبالتالي فهو ليحيى بن عدي. أما أن يكون أسلوب الكتاب ومضمونه يختلفان اختلافا جذريا عن أسلوب كل من الجاحظ وابن عربي واتجاههما الفكري فهذا صحيح تماما. وأما يكون الكتاب ليحيى بن عدي فهذا ما يحتاج إلى إثبات، ولا إثبات هناك!

كان هذا هو الوضع إلى سنة **١٩٨١**، السنة التي نشر فيها د. عبد الرحمان بدوي نص المقالة/الكتاب الذي نحن بصدده اعتمادا على مخطوط لا ذكر له في اللوائح السابقة. يتعلق الأمر بـ"المخطوط رقم ١٣٦٧ في كتابخانة مجلس شورى ملي في **طهران**". ويحمل عنوان: "مقالة في الأخلاق لأبي علي الحسن بن الحسن بن الهيثم": تبتدئ بـ"بسم الله الرحمان الرحيم: قال الشيخ أبو علي بن الحسن بن الحسن بن هيثم رحمه الله"، وتنتهي بالعبارة التالية: "**وهذا حين نختم القول في الأخلاق**. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله"[٧].

واللافت للنظر أن د. عبد الرحمان بدوي الذي اعتاد على كتابة مقدمات طوال للكتب التي حققها، يتحدث فيها عن كل ما يخص مخطوطاتها وموضوعاتها الخ، لم يفعل الشيء نفسه هذه المرة، بل اكتفى بتصدير هذه المقالة بعبارة واحدة، هي : "مقالة في الأخلاق للحسن بن الحسن بن الهيثم أو ليحي بن عدي". مع نقطة استفهام (؟).

وإذا كنا لا نعلم شيئا عن تاريخ نسخ مخطوطة طهران، فإن اكتشافها يرجح، مع ذلك، كفة ابن الهيثم على كفة يحيى بن عدي، بالنظر إلى المخطوطات فقط. أما القرائن التي ترجع إلى ما ذكره الذين ترجموا للرجلين، وكذا إلى المقارنة بين أسلوب هذا الكتاب ومنهجه ومضمونه مع ما نعرف عنهما في هذا المجال فجميعها يشهد لصالح ابن الهيثم كما سنرى. من هذه القرائن نستخلص أن الكتاب ليس ليحيى بن عدي **قطعا**. وأنه لابن الهيثم **ترجيحا**.

---

٦ – محيي الدين ابن عربي. **الفتوحات المكية**. دار صادر بيروت د–ت. ج٤ ص ٤٥٩–٤٦٠.

٧ – نشر بدوي هذه المقالة ضمن كتابه: **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨١، أي بعد صدور دراسة ناجي التكريتي. والمقالة الثانية لسمير خليل.

وإنما قلنا : **ترجيحا** ولم نقل **"قطعا"** بقصد ترك المجال مفتوحا لمؤلف آخر غير من ذكر، إذا ظهر في المستقبل ما يفرض إدخاله في الحساب[٨].

لنبدأ أولا بما في مصادرنا التاريخية عن ابن الهيثم، مع التركيز على الجوانب التي تهم موضوعنا.

-٢-

أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم توفي حوالى ٤٣٢ هـ-٩٦٥م. قال عنه القفطي: "أبو علي المهندس البصري نزيل مصر صاحب التصانيف والتواليف المذكورة في علم الهندسة (...)، نقل عنه أنه قال: لو كنت بمصر لعملت في نيلها عملا يحصل به النفع في كل حالة من حالاته، من زيادة ونقص" (ربما كان يفكر في تشييد سد على غرار "سد أسوان"). وعندما قدم إلى مصر استقبله الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، وكان قد سمع بمشروعه، "ثم أعد له العدة للذهاب إلى الموضع الذي يريده من النيل"، وعندما اختبر ابن الهيثم المكان تبين له أنه "لا يمشي على موافقة مراده"، فعدل عن مشروعه. ويضيف القفطي: **"ثم إن الحاكم ولاه بعض الدواوين فتولاها رهبة لا رغبة"**. وتقول الرواية إنه عمد إلى "إظهار الجنون والخبال" للتخلص من الوظيفة والانقطاع إلى العلم، فأعفاه الحاكم منها، "واشتغل بالتصنيف والنسخ وأخذ يعيش من نسخه". ثم يذكر له القفطي مؤلفات في علوم مختلفة من بينها كتاب باسم "**الأخلاق**"[٩].

---

٨ - الواقع أننا نفكر في **ثابت بن قرة الحراني**، أو ابنه سنان (والد ثابت بن سنان الذي تحدثنا عن كتابه في الفصل السابق). والذي أدخل هذا "التوهم" في ذهننا، أن النسخة الأقدم المعروفة بنسخة لندن للكتاب والتي يرجع تاريخها كما قلنا إلى سنة ٦٣٩ هـ، ولم ينسب فيها الكتاب إلى أي مؤلف، يوجد فيها نص الكتاب الذي نحن بصدده "مدمجا في رسالة سياسة النفوس لسنان بن ثابت بن قرة الحراني". (انظر ENDRESS, GERARD المرجع المذكور في الهامش رقم ٥، وأيضا SAMIR, KHALIL, *NOUVEAUX RENSEIGNEMENTS* نفس الهامش)، فقد أشارا إلى هذا الخلط ولكن لم يستنتجا منه شيئا. ومن المحتمل أن يكون هذا "الدمج" هو السبب في الوضع الذي تحدثنا عنه أعلاه، خصوصا وهذه أقدم نسخة معروفة. وبما أن مصادرنا (القفطي وابن أبي أصيبعة) تنسب كتابين في الأخلاق لثابت بن قرة الحراني هما **كتاب الأخلاق** وكتاب **مختصر في أصول الأخلاق**، ولا تنسب له كتابا بعنوان **سياسة النفوس** ولا لابنه سنان، وبما أن ابن أبي أصيبعة ينسب كتابا بعنوان **مقالة في سياسة النفس** ليحيى بن عدي، فمن الجائز التخمين بأن كتاب **تهذيب الأخلاق** - المدمج في **سياسة النفوس**- هو لابن قرة، بينما أن **سياسة النفوس** هو لابن عدي. هذا مجرد تخمين. ولكنه يتحول إلى فرضية للعمل حينما نضع في الاعتبار الطابع "الإنساني" الذي لا يتعصب لدين ولا يتحرج في ذكر "المساجد والكنائس وأماكن العبادة" في عبارة واحدة، و"الرهبان والزهاد ورؤساء الدين والواعظين" في جملة واحدة كذلك. وخلو الكتاب خلوا تاما عما يشير إلى أن مؤلفه يعتنق المسيحية أو الإسلام. ومثل هذا الموقف لا يقبله الباحث بسهولة لا من ابن الهيثم ولا من ابن عدي. ولكنه سيكون موقفا طبيعيا تماما إذا صدر من صابئي حراني (وثني) كثابت بن قرة. فلعل البحث يتجه في المستقبل هذا الاتجاه لإثبات جدوى هذه الفرضية أو عدم جدواها. وإلى أن يتم ذلك فنحن نرجح نسبة الكتاب إلى ابن الهيثم نظرا للقرائن التي ذكرنا أعلاه.

٩ - القفطي: **مختصر الزوزني**. نشر يوليوس ليبر. ليبزغ ١٩٠٣. مكتبة المثنى ببغداد. ص ١٦٥-١٦٨.

علـى أن أهم وأطول ترجمة له إنما نجدها عند ابن أبي أصيبعة. وقد ذكر رواية تجعل البصرة، وليس القاهرة، مسرحا لـ "إظهار الخبل" للتخلص من الوظيفة. ذلك أن ابن الهيثم حسب هذه الرواية **تولى وزارة في البصرة** "وكانت نفسه **تميل إلى الفضائل والحكمة** والنظر فيها ويتمنى أن يتجرد عن الشواغل التي تمنعه من النظر في العلم. فأظهر **خبالا في عقله** وتغيرا في تصوره وبقي كذلك مدة حتى مكن من تبطيل الخدمة وصرف من النظر الذي كان في يده". ثم انصرف إلى الاشتغال بالعلم.

بعد ذلك يورد مقالة صنفها ابن الهيثم نفسه يتحدث فيها عن تجربته الفكرية وأعماله العلمية، مما جاء فيها قوله: "**إني لم أزل منذ عهد الصبا مرتابا في اعتقادات الناس المختلفة، وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي فكنت متشككا في جميعه** (...)؛ **فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات، فلم أحظ من شيء منها بطائل، ولا عرفت منه للحق منهجا ولا إلى الرأي اليقيني مسلكا مجددا**: فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية. فلم أجد ذلك إلا فيما **قرره أرسطوطاليس** من علوم المنطق والطبيعيات والإلهيات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها".

ثم أخذ في شرح طريقة أرسطو وعرض محتويات منظومته الفلسفية، من المنطق إلى الطبيعيات إلى الإلهيات. ليتحدث بعد ذلك عن دراسته لهذه العلوم وإتقانها، ثم انصرافه في وقت مبكر، إلى شرح وتلخيص أصول تلك العلوم الثلاثة (الرياضيات الطبيعيات والإلهيات) والتأليف في فروعها إلى سنة كتابة مقالته تلك وهي سنة ٤١٧ هـ. وقد ذكر ما صنفه في العلوم الرياضية أولا (٢٥ كتابا)، ثم ما ألفه في العلوم المنطقية والطبيعية والإلهية ثانيا (٤٤ كتابا). ثم مقالات وكتبا أخرى لا تندرج عادة في العلوم المذكورة، من بينها مؤلفات تنتمي إلى ميدان التأليف في الأخلاق وهي: **مقالة في الفضل والفاضل، ومقالة في تشويق الإنسان إلى الموت بحسب كلام الأوائل، ورسالة أخرى في هذا المعنى بحسب كلام المحدثين، و مقالة في طبيعتي الألم واللذة، ومقالة في طبائع اللذات الثلاث الحسية والنطقية والمعادلة**. هذا إضافة إلى مؤلفات تنتمي إلى "الآداب السلطانية"، ذكر منها "**كتاب في صناعة الكتابة على أوضاع الأوائل وأصولهم**" و"**عهد إلى الكُتّاب**".

ثم يورد ابن أبي أصيبعة لائحة أخرى من مؤلفات ابن الهيثم يقول إنه وجدها بخطه كذلك، وفيها يعرض ابن الهيثم ما كتبه بعد اللائحة المذكرة (بعد ٤١٧ هـ) إلى جمادى الآخرة سنة ٤١٩ هـ وتضم تلخيصات وردودا في الطبيعيات والإلهيات وفي علم الكلام. منها رسائل في الرد على المعتزلة، وتلخيص الآثار العلوية لأرسطو ومقالة في "**رأيه المخالف لرأي جالينوس في القوى الطبيعية في بدن الإنسان**". ثم يذكر ابن أبي أصيبعة قائمة ثالثة من كتب ابن الهيثم قال إنه وجدها مؤرخة إلى سنة **٤٢٩** هـ أي قبل وفاة ابن الهيثم بنحو سنتين أو ثلاث. والملاحظ أن هذا الفهرس الثالث خاص بأعمال ابن الهيثم في الرياضيات والفلك

والفيزياء، وأهمها "**كتاب المناظر**" المشهور. والمؤلفات الوحيدة التي يذكرها خارج هذه العلوم هي التالية: "**مقالة في الأخلاق، مقالة في آداب الكتاب، كتاب في السياسة: خمس مقالات**"![10]

مما تقدم نسجل النتائج التالية:

١) إن القفطي وابن أبي أصيبعة ذكرا لأبن الهيثم "**مقالة في الأخلاق**". وأن هذه المقالة وجدت منسوبة إليه في ثلاث مخطوطات ذكرناها أعلاه. كما ذكر له ابن أبي أصيبعة مصنفات أخرى في الأخلاق والسياسة. هذا **بينما لم تذكر المصادر لابن عدي أي كتاب في الأخلاق** مع أن القفطي ذكر له تسعة وأربعين مؤلفا، كلها في الفلسفة والمنطق والكلام. بينما اقتصر ابن أبي أصيبعة على ذكر سبعة فقط، منها مقالة في "**سياسة النفس**" وقد افترض بعضهم[11] أنها قد تكون هي نفسها كتاب"تهذيب الأخلاق"! والواقع أنه لم يرد في هذا الكتاب ما يدل على ذلك، بينما تتكرر فيه كلمة "الأخلاق"، و"تهذيب الأخلاق" مرات كثير، كما سنرى.

٢- إن ابن الهيثم "تولى وزارة في البصرة "وكانت نفسه تميل إلى الفضائل والحكمة" كما ذكر ابن أبي أصيبعة. وتولى بعض الدواوين في القاهرة للحاكم بأمر الله، كما ذكر القفطي (ونقل ذلك عنه ابن أبي أصيبعة"). أما يحي ابن عدي فلم يذكر أحد أنه تولى مثل هذه المناصب. ومن المعلوم أن جل الذين كتبوا في "الأخلاق والسياسة". في الثقافة العربية. كانت لهم علاقة بالملوك والوزراء وكثيرون منهم عملوا في الدواوين.

٣- ورد في مقدمة الكتاب، موضوع الكلام، في سياق عرضه لموضوعه ومحتواه. قول المؤلف: "فمن أجل ذلك وجب أن نقول في الأخلاق قولا نبين فيه ما الخلق وما علته وكم أنواعه وأقسامه وما المرضي منه المغبوط صاحبه (...) ونصف أيضا الإنسان المهذب الأخلاق التام" الخ. وعند انتهاء المقدمة أعلن عن الشروع في موضوعات الكتاب فقال: "وهذا حين ابتدائنا بذكر الأخلاق فنقول: الخلق هو..". وتتكرر كلمة "أخلاق" في صفحات الكتاب كلها تقريبا إلى أن يختم بالعبارة التالية: "**وهذا حين نختم** القول في تهذيب الأخلاق". ومثل هذا الاستهلال والختام أقرب إلى طريقة ابن الهيثم في كتابه الوحيد الذي بين أيدينا وهو أهم كتبه على الإطلاق: "كتاب المناظر". واللافت للنظر أكثر، تطابق عبارة الختم في الكتابين: فقد ختم "كتاب المناظر" قائلا: "**وهذا حين نختم** هذه المقالة"[12]. وهي نفسها العبارة التي ختم بها كتاب الأخلاق الذي نتحدث عنه: "**وهذا حين نختم** القول في تهذيب الأخلاق". وقد رجعت إلى المقالات المنشورة ليحي بن عدي سواء مقالاته اللاهوتية[13]، أو مقالاته الفلسفية[14] فلم أجد في خواتمها عبارة مماثلة لهذه.

---

١٠ - ابن أبي أصيبعة. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. دار مكتبة الحياة. بيروت ١٩٦٥.ص ٥٥٠-٥٦٠.

١١ - Endress, Gerard. *The Works of Yahya Ibn Adi: An Analytical inventory*. Wiesbaden, 1977. p. 84.

١٢ - ابن الهيثم. **كتاب المناظر**. تحقيق عبد الحميد صبرة. الكويت ١٩٨٣. ص ٥٣٢.

١٣ - Perier, Augustin : *Petits traités apologétiques de Yahya Ben Adi* . Gabalda . Paris 1920.

١٤ - سحبان خليفات. **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**. كلية الآداب الجامعة الأردنية. عمان ١٩٨٨.

٤- وما دمنا في مجال المقارنة لنذكر أن أسلوب يحيى بن عدي يختلف تماما عن أسلوب الكتاب الذي نحن بصدده، وقد سبق أن أشار إلى ذلك بيريي نفسه في كتابه عن يحي بن عدي. والذي حاول فيه إثبات نسبة "تهذيب الأخلاق" إليه. فقد صرح بوضوح "أن الألفاظ المستعملة في الكتاب تختلف بدون شك اختلافا بينا عن الألفاظ المستعملة في مؤلفات فيلسوفنا" (ابن عدي)، ولكنه يبرر هذا بكون الأمر لا يمكن أن يكون خلاف ذلك لأنه يتعلق بالتعبير عن أفكار جديدة"![١٥]. والحق أن أسلوب يحي بن عدي يختلف اختلاف بينا عن أسلوب كتاب "تهذيب الأخلاق". فابن عدي كاتب مجادل، وقلما يخلو نص من نصوصه من الرد أو الاعتراض على الغير، سواء كان هذا الغير مذكورا أو مفترضا افتراضا. كان يحيى متكلما من رجال اللاهوت المسيحيين العرب، يعقوبي النحلة، رد على خصوم نحلته النسطوريين كما رد على المتكلمين الإسلاميين في نقدهم عقيدة التثليث وجادلهم في قضايا أخرى، ورد عليهم فيما اعترضوا به على أرسطو. وأسلوبه في الجملة أسلوب متكلم مجادل. وإلى ذلك كان رئيس المناطقة في عصره، ويبدو أثر المنطق والترجمة في أسلوبه واضحا.

أما ابن الهيثم فأسلوبه علمي هادئ لا أثر للجدل فيه بل هو أسلوب العالم الرياضي الفيزيائي. وهذا واضح أيضا في نص الكتاب الذي نتحدث عنه، والذي يتميز بتسلسل الأفكار ووضوحها وبساطتها. وأسلوبه لا يمت بصلة لأسلوب المتكلمين ولا المناطقة. هو يقرر المسائل الأخلاقية التي يعرضها كما تقرر الحقائق العلمية في كتب العلماء. والذي يقرأ صفحة من "كتاب المناظر" لابن الهيثم وينتقل مباشرة إلى صفحة من هذا الكتاب -"تهذيب الأخلاق"- لا يشعر قط بأي اختلاف في الأسلوب. أما إذا انتقل إلى كتاب لابن عدي فسيشعر بالفرق في الحين، فعبارة هذا الأخير غالبا ما تطول وتتخللها جمل اعتراضية، كما هو شأن أسلوب التراجمة/الفلاسفة.

٥- أما من حيث المضمون فالكتاب، موضوع حديثنا، ينتمي، بوصفه كتابا في الأخلاق، إلى **مدرسة جالينوس**، مثله في ذلك مثل "الطب الروحاني" للرازي و"تهذيب الأخلاق" لابن سنان. وكما سيلاحظ القارئ ذلك بنفسه فالكتاب وإن كان لا يذكر جالينوس ولا غيره، **يقع في أفق "طب الأخلاق"** أو "الطب الروحاني". فهو يتبنى تعريف جالينوس للخلق ويبني الأخلاق على قوى النفس الثلاث (الشهوانية والغضبية والناطقة) ويفهم "تهذيب الأخلاق" من منظور الطبيب الذي يشخص المرض ويعين الدواء. وابن الهيثم كان ذا صلة قوية بكتب جالينوس : فقد لخص كثيرا منها ومن بينها كتبه الطبية، فهو معدود من علماء الطب. أما يحي بن عدي فلم تكن له صلة لا بالطب ولا بجالينوس بشهادته هو نفسه. فقد اعتذر عن الجواب عن مسألتين طبيتين سأله أحدهم عنهما فقال، بعد أن أجاب على مسائل أخرى فلسفية: "وقد بقي مما سألت أعزك الله مسألتان طبيتان لا جواب لي عنهما إذ لم

١٥ - Perier, Augustin. *Yahya Ben Adi : Un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*. J. Gabalda. Paris 1920.

يتقدم لي من النظر في صناعة الطب وأصولها ما يصح لي به تكلف حديث عن فروعها"[١٦].
ونحن نجزم أنه لا يمكن لمؤلف أن يكتب كتابا في الأخلاق كالذي بين أيدينا ما لم يكن مرجعه الأساسي جالينوس.

٦- والكتاب يهتم اهتماما بالغا بخصوصية وضع الملوك فيميز بينهم وبين سائر الناس في درجة التحلي بهذه الفضيلة أو تلك، وتجنب هذه الرذيلة أو تلك، كما سنرى. وقد بلغ به الاهتمام بهذا التمييز إلى درجة تحمل على الاعتقاد في أنه كتب كتابه بطلب من ملك أو أمير أو وزير، أو أنه قصد به أحد هؤلاء. ذلك أن الاهتمام بـ"**أخلاق الملوك**" في كتب "الأخلاق والسياسة" يكون وراءه في العادة علاقة من نوع ما بالحكام. وابن الهيثم كان وزيرا أو على الأقل اشتغل في الديوان وذكر له ابن أصيبعة كتابا "**في السياسة**" من خمس مقالات، و"مقالة في **آداب الكتاب**" و"**عهد الكاتب**". وهذه المؤلفات تفسر اهتمامه بخصوصية **وضع الملك** وما يجب أن يتصف به من الخصال ودرجة اتصافه بها، والتمييز بينها وبين ما ينطبق على جميع الناس. أما يحي بن عدي فلم تذكر له المصادر أية مؤلفات في السياسة ولم تشر ترجماته إلى أية علاقة له برجال الدولة سوى ما صرح به لابن النديم من أنه نسخ نسختين من التفسير للطبري وحملهما "إلى ملوك الأطراف"[١٧]. وكان يعيش من نسخ الكتب. ومهما كان الأمر فالكتاب كما سنرى لاحقا يبدو وكأنه ألف قصدا للملك. وهنا لا يملك المرء إلا أن يبدي تعجبه من كون المؤلف ينصح بلزوم "الكنائس" في كتاب موجه لملك في بلد إسلامي، أو على الأقل مملوء بنصائح للملوك؟ إن أقرب الاحتمالات هو أن ينصح بـ "لزوم المساجد". وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الكتاب كتب في القاهرة حيث يشكل الأقباط شريحة هامة من "الخاصة" وأن ابن الهيثم كان رجلا غير متعصب لدين -كما رأيناه يصرح بذلك هو نفسه- فليس من المستبعد أن تكون العبارة هكذا: "لزوم المساجد والكنائس" تماما كما يذكر "الزهاد والرهبان والواعظين" هكذا مجتمعين.

٧- لنشر أخيرا إلى خلو الكتاب من أية عبارة دينية، إسلامية كانت أو مسيحية إلى درجة أنه "يمكن أن يوقعه كاتب وثني (...) أو مسيحي أو مسلم" كما لاحظ ذلك بيريي.[١٨]. غير أن هذا لا يعني شيئا بالنسبة لموضوعنا. فابن الهيثم الذي يستحضر الأفق الديني بقوة ويتحدث حديث المؤمن الصادق، فيما كتبه في سيرته الفكرية ونقله ابن أبي أصيبعة -كما رأينا أعلاه- يحجم تماما في كتابه الوحيد الذي بين أيدينا، "**كتاب المناظر**"، عن الإحالة بصورة من الصور إلى الموروث الإسلامي. ومع أن الكتاب في "كيفية الإبصار" فلقد كان من المتوقع أن يستحضر عبارات من قبيل "حكمة الله" أو "عظيم صنعه"، عندما يكون بصدد الكلام عن تركيب العين مثلا. وإذا كان ابن الهيثم لم يفعل هذا في كتاب "المناظر" فلا شيء يمنع من أن يسلك السلوك نفسه في كتاب "تهذيب

---

١٦ - سحبان خليفات. **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**. نفس المعطيات السابقة. ص ٣٣٥-٣٣٦.

١٧ - ابن النديم. **الفهرست**. طبعة فلوجل. ص ٢٦٤.

١٨ - Perier, Yahya Ben Adi... p.119.

الأخلاق". هذا بينما نلاحظ أن هناك تطابقا تاما بين ما ذكره في سيرته الفكرية من ضرورة اعتماد "**العلوم العقلية**"، ونشدان "**كلية الخير**" الخ، وما ذكره في الكتاب الذي بين أيدينا من ضرورة اعتماد "**العلوم الحقيقية**" والتزام "**العمل الفاضل**" كوسيلة لتهذيب النفس الناطقة كما سنرى أسفله.

على أن الباحث الفاحص لما يقرأ، إذا كان يلاحظ فعلا، وبسهولة، خلو **البنية السطحية** لنص الكتاب الذي نتحدث عنه من عبارات تشير إلى انتمائه الديني، فإن بإمكانه بل من واجبه أن ينظر إلى **بنيته العميقة**. إنه في هذه الحالة سيلاحظ، وبسهولة كذلك، طريقة "الفقيه" على مستوى جهات الحكم التي يستعملها والتي تشي بها كلمات عديدة مثل: مكروه، جائز، مستحسن، واجب، لا يليق الخ، كما يدل عليها حرص صاحب النص على التمييز بين الحالات، واعتبار "النوازل" والجزئيات، وتجنب إصدار الأحكام العامة، واستعمال صيغ النصح والنصيحة. وبعبارة قصيرة فالنص ليس من جنس الكتابات التحليلية التركيبية من نوع كتابات المناطقة، بل هو من جنس الكتابات التي تعتمد **الاستقراء والسبر والتقسيم والاعتبار**، كما يفعل الفقهاء والأطباء لا المناطقة. والحق أن عقل الفقيه والطبيب والمهندس -وهو عقل واحد- يفرض نفسه على الفاحص الإيبستيمولوجي لـ "متن" هذا الكتاب[١٩].

وبعد، فربما يلاحظ القارئ أننا أكثرنا من الحجج التي تؤيد نسبة الكتاب إلى ابن الهيثم مع أن بعض ما ذكرنا يكفي. والحق أننا فعلنا ذلك قصدا، لأننا ندرك مدى تغلغل "الأفكار المسبقة" التي تحكمت، منذ الثمانينيات من القرن التاسع عشر، في طبعات الكتاب التي بلغت أزيد من عشرين طبعة لـ"محققين" مختلفين "كل يغني على ليلاه"، ما عدا ابن الهيثم الذي يجهل أو يتجاهل؛ وإذا ذكر فلكي يستبعد بسرعة!

فلعل فيما كتبنا ما يعيد الحق إلى نصابه ويحقق أمل ابن الهيثم في أن ينصفه "الحكماء الأفاضل والعقلاء الأماثل". وهو الذي كتب في خاتمة الرسالة التي ضمنها القائمة الأولى لكتبه سنة ٤١٧ هـ ، ما يلي: "وهذا ما وجب أن أذكره في معنى ما صنعته واختصرته من علوم الأوائل، قصدت به مذاكرة الحكماء الأفاضل والعقلاء الأماثل من الناس، كالذي يقول:

رب ميت قد صار بالعلم حيا ومُبَقًى قد مات جهلا وغيا
فاقتنوا العلم كي تنالوا خلودا لا تعدّوا البقاء في الجهل شيئا"

ويضيف ابن الهيثم: "وقلت في ذلك كما قال جالينوس في كتابه في النبض الكبير: "ليس خطابي في هذا الكتاب لجميع الناس بل خطابي لرجل منهم يوازي ألوف رجال بل عشرات ألوف رجال، إذ أن الحق ليس هو بأن يدركه الكثير من الناس، لكن هو بأن يدركه الفهم الفاضل منهم، ليعرفوا رتبتي في هذه العلوم (...) ويعلموا تحققي بفعل ما فرضته هذه

١٩ - كثير من هذه القرائن يناسب أيضا ثابت بن قرة أو ابنه سنان، بما في ذلك خدمة الملوك. ولكن ليس ثمة بعد ما يسمح بمساواته بابن الهيثم، على صعيد نسبة الكتاب في المخطوطات.

العلوم على من ملابسة الأمور الدنيوية وكلية الخير ومجانبة كلية الشر فيها. فإن ثمرة هذه العلوم هو علم الحق والعمل بالعدل في جميع الأمور الدنيوية. والعدل هو محض الخير الذي يفعله يفوز أين العالم الأرضي ونعيم الآخرة السماوي"[٢٠].

-٣-

من حق القارئ أن يتساءل، بعد كل ما تقدم، عن مدى أهمية هذا الكتاب الذي قامت حوله "الحرب" التي عرضنا لبعض جوانبها!

الواقع أن أول ما يشد القارئ إلى هذا الكتاب هو بساطة أسلوبه واستقامة عبارته، وتسلسل الأفكار فيه بمنهجية محكمة تلقائية، وخلوه من الحشو والاستطراد وفضل الكلام، مع الدقة في الشرح والتعريف، والتركيز في التصنيف والتأليف و العرض. إن القارئ الذي سبق له أن تعامل مع المؤلفات الأخرى في الأخلاق في الثقافة العربية، قبله وبعده، يشعر أن مؤلف هذا الكتاب قد جمع مادة كتابه وفكر فيها وعرف غوامضها ومقاصدها، ثم بعد أن عجنها ودلكها ورتبها إلى أجزاء مترابطة متلاحمة، أخذ يعرضها بقلم تعود على الكتابة. وبعقل اعتاد في حركته النظام والترتيب، مع تجنب الأحكام العامة ومراعاة النسبية والفروق واختلافات الوضعيات: فكر الرياضي والعالم الفيزيائي.

أما على صعيد المضمون فالمؤلف يتعامل مع موضوعه : "تهذيب الأخلاق"، لا من موقع الفيلسوف الذي يعنى بالمعرفة "الأخلاقية" بوصفها علما أو ثمرة لعلم. كما هو الشأن عند أرسطو والمشائين عموما، ولا من موقع الفيلسوف الذي يرسم نموذج "الرجل الفاضل" بوصفه عضو "المدينة الفاضلة"أ أو رئيسا لها، بل من موقع "الطبيب" الذي يتجه باهتمامه إلى المحافظة على الصحة وإزالة المرض وتحديد نظام في الحياة يضمن أعلى درجة من الصحة الجسمية والنفسية للإنسان! والمؤلف يصدر عن هذه الرؤية دون التصريح بها بل يمارسها بصورة تلقائية، كما يمارس "الحكيم" المتمرس عمله بعفوية ودون تكلف يذكر.

وكما بينا في الفصل السابق فقد كانت بنية الفكر الطبي القديم تتكون من العناصر التالية: وصف الموضوع (التشريح)، الصحة، المرض، العلامات أو الأعراض (التي يتم من خلالها تشخيص المرض)، الأدوية المفردة والمركبة، طرق الشفاء. وجميع كتب الطب القديم — تقريبا— ترتب مادتها على هذا الترتيب. **والنزعة الطبية** في الأخلاق تبني كلامها في الأخلاق على الترتيب نفسه، كما رأينا في الفصل السابق عند كل من الرازي وابن سنان. وها هو المهندس ابن الهيثم الذي كان على معرفة عميقة بعلم الطب في زمانه يسلك المسلك نفسه.

هو يشرح ذلك في مقدمة كتابه التي استهلها بالتذكير بأن الإنسان يتميز عن الحيوان بالفكر والتمييز وأنه لذلك يطلب كماله، وأن من تمام كماله أن يرتاض بمكارم الأخلاق

٢٠ – ابن أبي أصيبعة.نفس المعطيات السابقة. ص ٥٥٨.

ويتجنب مساوئها. ثم يشرح طريقته في بناء كتابه قائلا: "من أجل ذلك وجب أن نقول في الأخلاق قولا نبين فيه:

أولا – "ما الخلق؟ وما علته؟ وكم أنواعه وأقسامه؟": الخلق حال للنفس، والنفس ثلاث قوى: شهوانية وغضبية وناطقة. تصدر عن كل منها أخلاق معينة (=وصف الموضوع، "التشريح").

ثانيا – "وما المرضي منها المغبوط صاحبه المتخلق به. وما المشين منها المقوت فاعله والمتوسم به": الفضائل والرذائل: يذكر عشرين من كل صنف، وهي أضداد. ويلح إلحاحا خاصا على النسبية في الأخلاق (= الصحة والمرض).

ثالثا – "وقد ينتبه أيضا، بما نذكره، مَن كانت له عيوب قد اشتبهت عليه. وهو مع ذلك يظن أنه في غاية الكمال". فيعمل على معالجتها ثم يبين طرق الارتياض بالأخلاق المحمودة الخ. "وقد ينتفع بما نذكره أيضا من كان غاية التمام والكمال (...) فإنه إذا وجد أخلاقه مدونة في الكتب موصوفة بالحسن كان ذاك داعيا إلى الاستمرار على سيرته والإصرار على طريقته" (= العلاج والوقاية).

رابعا – "ونصف أيضا الإنسان التام المهذب الأخلاق المحيط بجميع المناقب الخفية وطرائقها التي يصل بها إلى التمام وتحفظ عليه الكمال" (=حفظ الصحة. وحفظ الملك عندما يتعلق الأمر بأخلاق الملك).

هناك جانب لا بد من إبرازه هنا وهو حرص ابن الهيثم على التمييز بين وضعية "الملوك والعظماء" وبين عامة الناس في درجة التحلي بهذا الخلق أو ذاك، فضيلة كان أو رذيلة. هو لا يميز بين "أخلاق الملوك" وأخلاق العامة، كلا. فالأخلاق عنده واحدة، ولكنه يستحضر عند الحديث عن كل خلق –تقريبا– بيان الكيفية أو المدى الذي ينبغي للملك أن يتحلى به، وذلك لا بوصفه ذا منزلة أسمى وأعلى على المستوى الإنساني (البشري)، بل بوصفه ذا وضعية خاصة هي وضعية الرئيس في المجتمع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمؤلف يحرص على أن تكون نصائحه على صورة وصفات طبية دقيقة ومضبوطة.

يتعلق الأمر إذن بكتاب في "طب **الأخلاق**" لا يمكن أن يكون صاحبه لا رجل المنطق والتحليل والجدل الذي لا علاقة له بالطب، ولا الأديب الذي يجمع من هنا وهناك ويستطرد وينتقد ويسخر، ولا "العارف" الحالم المشغول بـ"باطن الدين" يكشفه ويؤوله... كلا، إن الكتاب لرجل عالم عميق المعرفة بالطب يتكلم هندسة ويفكر اعتبارا[٢١]. إنه لابن الهيثم.

لنتعرف إذن، وباختصار، على محتوى الكتاب متبعين نفس الترتيب أعلاه –وهو نفس ترتيب موضوعات الكتاب، معتمدين في الأكثر عبارته، فهي من الوضوح والسلاسة بحيث أن كل عرض لها أو تلخيص بعبارات أخرى، لن يكون أوضح منها[٢٢].

---

٢١ – يستعمل ابن الهيثم كلمة الاعتبار في كتابه "المناظر" فيما نطلق عليه اليوم التجربة العلمية الفيزيائية.

٢٢ – نظرا لأننا نختصر، فلن نضع المزدوجتين لفصل عبارته عن عبارتنا إلا عندما نريد التأكيد، بسبب خصوصية ما.

أولا – يقول بعد المقدمة التي لخصناها أعلاه : "وهذا حين ابتدائنا بذكر الأخلاق فنقول : إن الخلق هو حال للنفس بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار" (وهذا تعريف جالينوس للخلق). والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعا. وفي بعضهم لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد، كالسخاء، فإنه قد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعلم. وكالشجاعة والحلم والعفة والعدل وغير ذلك من الأخلاق المحمودة. وكثير من الناس ليس يوجد فيهم ذلك، فمنهم من يصير إليه بالرياضة ومنهم من يبقى على عادته ويجري على سيرته. أما الأخلاق المذمومة فإنها موجودة في أكثر الناس كالبخل والتجسس والخرق والفجور والظلم والتشرر، فإن هذه العادات غالبة على أكثر الناس، مالكة لهم، بل قلما يوجد في الناس من يخلو من خلق مكروه ويسلم من جميع العيوب. ولكنهم يتفاضلون في ذلك (كما يقول جالينوس). وكذلك الشأن في الأخلاق المحمودة، فقد يختلف الناس ويتفاضلون إلا أن المجبولين على الأخلاق الجميلة قليلون جدا، والمتصنعين أيضا لها قليلون. فأما المجبولون على الأخلاق السيئة فأكثر، لأن الغالب على طبيعة الإنسان الشر (لقوة النفس الشهوانية =جالينوس).

ليس هذا موقفا ميتافيزيقيا من المؤلف بل هو موقف "علمي" مبني على اعتبار الطبيعة الحيوانية الإنسان : ذلك أن الإنسان إذا استرسل مع طبعه ولم يستعمل الفكر ولا التمييز ولا حسن الحفظ كان الغالب عليه أخلاق البهائم، لأن الإنسان إنما يتميز عن البهائم بالفكر والتمييز. فالناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة منقادون للشهوات ، ولذلك وقع الافتقار إلى الشرائع والسنن والسياسيات المحمودة،... حتى يعودوا إلى الاعتدال في أمورهم (١٠٩ب/٧٢)"[٢٣].

والأخلاق في الإنسان ليست واحدة بل تختلف من فرد لآخر. وأما العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق فهي اختلاف قوى النفس، وهي ثلاثة : شهوانية وغضبية وعاقلة.

أما **القوة الشهوانية** فـ "هي للإنسان وسائر الحيوان، بها تكون جميع الشهوات والـلذات الجسمانية، وهي قوية جدا، **وهي مصدر جميع الرذائل، ولذاك وجب تهذيبها**. وبقدر السيطرة عليها تكون الأخلاق حسنة. أما **العادات** فلها أثر في الأخلاق بدون شك. ولكنها راجعة هي أيضا للنفس الشهوانية. فالعلة الموجبة لاختلاف عادات الناس، في شهواتهم ولذاتهم وعفة بعضهم وفجور بعضهم، **هي اختلاف أحوال النفس الشهوانية**. فإذا كانت مهذبة مؤدبة كان صاحبها عفيفا ضابطا لنفسه، وإذا كانت مهملة مرسلة مالكة لصاحبها كان صاحبها فاجرا شريرا، وإذا كانت متوسطة الحال كانت رتبة صاحبها في العفة كرتبتها في التأدب. فمن أجل ذلك وجب أن يؤدب الإنسان نفسه الشهوانية ويهذبها حتى تصير منقادة له (ب١١١/٧٦ت).

---

٢٣ – نحيل بهذين الرقمين المزدوجين إلى نشرة عبد الرحمان بدوي (ب)، وإلى نشرة ناجي التكريتي (ت) نفس المعطيات السابقة.

أما **القوة الغضبية** فيشترك فيها الحيوان والإنسان. وهي التي يكون بها الغضب ومحبة الغلبة، وهي أقوى من النفس الشهوانية وأضر بصاحبها إذا ملكته. لأنها تحمل على العدوان والانتقام وطلب الترؤس من غير وجوهه. أما إذا ملكها فهي ذات فضائل محمودة مثل الأنفة عن الأمور الدنيّة. ومحبة الرئاسة الحقيقية، وطلب المراتب العالية. والعلة في اختلاف أحوال الناس في غضبهم وخرقهم وحلم بعضهم وسفه بعض، هو اختلاف أحوال النفس الغضبية ودرجة التحكم فيها. ولهذه النفس أيضا فضائل محمودة (١١٢/٧٨).

وأما **النفس الناطقة** فبها يتميز الإنسان عن جميع الحيوان: بها يكون التمييز والذكر والفهم وهي التي بها شرف الإنسان وبها يمكن أن يهذب الإنسان النفسين الأخريين. ولها أيضا فضائل ورذائل: أما فضائلها فاكتساب العلوم والآداب وكف صاحبها عن الفواحش والرذائل. وسياسة صاحبها على فعل الأمور الحسنة. وأما رذائلها فالخبث والخديعة والملق والمكر والحسد والتشرر والرياء.

والنفس الناطقة هي لجميع الناس، لأن بها كان الإنسان إنسانا. إلا أن منهم من تغلب عليه فضائلها فيستحسنها ويستعملها. ومنهم من تغلب عليه رذائلها فيتابعها. ومنهم من تجتمع فيه بعض الفضائل وبعض الرذائل. والعلة في اختلاف الناس في سياستهم وفضائلهم وغلبة الخير والشر عليهم هو اختلاف قوة النفس الناطقة فيهم. فإذا كانت فاضلة قاهرة للنفسين الأخريين كان صاحبها خيرا عادلا. وإن كانت شريرة خبيثة مهملة للنفسين الأخريين كان صاحبها شريرا خبيثا جاهلا. فمن أجل ذلك وجب أن يُعْمِل الإنسان فكره ويميز أخلاقه ويحمل نفسه على التشبه بالأخيار (١١٤ب/٨٢ت).

ثانيا – كان كذلك عن قوى النفس. ولكل منها فضائل ورذائل يذكر ابن الهيثم منها عشرين يعرضها كما يلي:

١) **العفة** وهي ضبط النفس عن الشهوات وقصد الاعتدال فيها بإتيانها على الوجه المستحسن المتفق على ارتضائه في أوقات الحاجة التي لا غنى عنها، وعلى القدر الذي لا يحتاج إلى أكثر منه. وهذه الحال هي غاية العفة.

٢) **القناعة** وهي الاقتصار على ما منح من العيش. وترك الحرص على اكتساب الأموال "وهذا الخلق مستحسن من أوساط الناس وأصاغرهم. فأما **الملوك والعظام** فليس بمستحسن منهم ولا تعد القناعة من فضائلهم".

٣) **التصوُّن** وهو التحفظ وضبط النفس من الهزل القبيح ومخالطة أهله...

٤) **الحلم** وهو ترك الانتقام عند شدة الغضب مع القدرة على ذلك. وهذه الحال محمودة ما لم تؤد إلى ثلم حياة أو إفساد سياسة، وهي **بالرؤساء والملوك** أحسن. لأنهم أقدر على الانتقام من مغضبيهم. ولا يعد حلم الصغير على الكبير فضيلة. فإنه، وإن أمسك عن الانتقام، فإنما يعد ذلك خوفا لا حلما.

٥) **الوقار** وهو الإمساك عن السب وكثرة الإشارة والحركة وقلة الغضب. ومن قبيل الوقار الحياء وهو غض الطرف.

٦) **الود** وهو المحبة المعتدلة من غير اتباع الشهوة "والود مستحسن من الإنسان إذا كان وده لأهل الفضل والنبل وذوي الوقار والأبهة والمتميزين من الناس. فأما التودد إلى أرذل الناس وأصاغرهم والأحداث والنسوان وأهل الخلاعة فمكروه".

٧) **الرحمة** وهي خلق **مركب من الود والجزع** : فالرحمة هي محبة للمرحوم مع جزع من الحال التي من أجلها رحم. وهذه الحال مستحبة ما لم تخرج عن العدل ولم تنته به إلى الجور وإلى فساد السياسة، مثل رحمة القاتل عند القود والجاني عند القصاص.

٨) **الوفاء** وهو الصبر على ما يبذله الإنسان من نفسه ويرهن به لسانه. فليس وفيا من لم تلحقه بوفائه أذية وإن قلَّتْ، وكلما أضر به الدخول تحت ما حكم به على نفسه كان أبلغ في الوفاء وأحسن. "إلا أن انتفاع **الملوك** بهذا الخلق أكثر وحاجتهم إليه أشد، فإنه متى عرف منهم قلة الوفاء لم يوثق بمواعيدهم ولم يسكن إليهم هم وأعوانهم".

٩) **أداء الأمانة** وهو التعفف عما يتصرف الإنسان فيه من مال أو غيره، وما يوثق به عليه من الأعراض والحرم مع القدرة عليه، ورد ما يستودع إلى مودعه.

١٠) **كتمان السر** وهذا الخلق **مركب من الوقار وأداء الأمانة**. "وكتمان السر محمود من جميع الناس وخاصة ممن يصحب **السلطان**. وإفشاء الأسرار مع أنه قبيح في نفسه يؤدي إلى ضرر عظيم يدخل عليه من سلطانه".

١١) **التواضع** وهو ترك الترؤس وإظهار الخمول. وأن يتجنب الإنسان المباهاة بما فيه من الفضائل والمفاخرة بالجاه والمال وأن يتحرز من الإعجاب والكبر.

١٢) **البشر** وهو إظهار السرور بمن يلقاه الإنسان والتبسم عند اللقاء، وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس، "وهو من **الملوك والعظماء** أحسن فإن البشر من الملوك يتألف به قلوب الرعية والأعوان والحاشية ويزداد به تحببا إليهم وليس ببعيد من الملوك من كان مبغضا إلى رعيته وربما أدى ذلك إلى فساد رعيته وزوال ملكه".

١٣) **الصدق** وهو الإخبار عن الشيء على ما هو به، وهذا الخلق مستحسن ما لم يؤد إلى ضرر مخوف: فإنه ليس يحسن صدق الإنسان إن سئل عن فاحشة ارتكبها. فإنه لا يفي حسنُ صدقه بما لم يلحقه في ذلك من العار والمنقصة الباقية اللازمة. وكذلك ليس يحسن صدقه إن سئل عن مستجير استجاره فأخفاه، ولا إن سئل عن جناية متى صدق عنها عوقب عليها عقوبة مؤلمة. والصدق مستحسن من جميع الناس وهو من **الملوك والعظماء** أحسن، بل لا يسعهم الكذب ما لم يعد الصدق عليهم بضرر".

١٤) **سلامة النية** وهو اعتقاد الخير لجميع الناس وتنكب الخبث والغيلة والمكر والخديعة. وهذا الخلق محمود من جميع الناس إلا أنه ليس **للملوك التخلق به دائما**، ولا يتم

الملك إلا باستعمال المكر والاغتيال مع الأعداء، ولكن لا يحسن بهم استعماله مع أوليائهم وأصفيائهم وأهل طاعتهم".

١٥) **السخاء** وهو بذل المال من غير مسألة ولا استحقاق. وهذا الفعل مستحسن ما لم ينته إلى السرف والتبذير، فإن من بذل جميع ما يملكه لمن لا يستحقه لم يسم سخيا. وإنما يسمى مبذرا مضيعا. والسخاء في سائر الناس فضيلة مستحسنة. "فأما **في الملوك فأمر واجب** لأن البخل يؤدي إلى الضرر العظيم في ملكهم. والسخاء والبذل ترتهن به قلوب الرعية والجند والأعوان فيعظم الانتفاع به".

١٦) **الشجاعة** وهي الإقدام على المكاره والمهالك عند الحاجة إلى ذلك، وثبات الجأش عند المخاوف والاستهانة بالموت. "وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس **وهو بالملوك وأعوانهم أليق وأحسن**. بل ليس بمستحق للملك من عدم هذه الخلة".

١٧) **المنافسة** وهو منازعة النفس إلى التشبه بالغير فيما يراه له وترغب فيه نفسه. والاجتهاد في الترقي إلى درجة أعلى من درجته. هذا الخلق محمود إذا كانت المنافسة في الفضائل والمراتب العالية وما يكسب مجدا وسؤددا. فأما غير ذلك من اتباع الشهوات والمباهاة باللذات والزينة والنزاعات فمكروه جدا.

١٨) **الصبر على الشدائد**. وهذا **الخلق مركب من الشجاعة والوقار** وهو مستحسن جدا ما لم يكن الجزع نافعا، ولا الحزن والقلق مجديا، ولا الحيلة والاجتهاد دافعة سورة تلك الشدائد. فما أحسن الصبر إذا عدمت الحيلة. وما أقبح الجزع إذا لم يكن مفيدا.

١٩) **عظم الهمة** وهو استصغار ما دون النهاية من معالي الأمور، وطلب المراتب السامية. واستحقار ما يجود به الإنسان عند العطية. "وهذا الخلق من أخلاق الملوك خاصة. وقد يحسن بالعظماء والرؤساء ومن تسمو نفسه إلى مراتبهم". ومن عظم الهمة الأنفة والحمية والغيرة، وهو نبو النفس عن الأمور الدنية. والحمية والغيرة هما الغضب عند الإحساس بالنقص.. وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس.

٢٠) **العدل** "وهو التقسيط اللازم للاستواء، وهو استعمال الأمور في مواضعها وأوقاتها ووجوهها ومقاديرها من غير سرف ولا نقص ولا تقديم ولا تأخير"(١٢١ب/٩٢ت).

تلك هي الفضائل على الجملة وتقابلها "الأخلاق الرديئة" التالية على نفس الترتيب:

١) **الفجور**، وهو الانهماك في الشهوات والإدمان على اللذات وارتكاب الفواحش والمجاهرة بها وما يحمله السرف في جميع الشهوات. وهذا الخلق مكروه جدا. يهدم الجاه ويذهب بماء الوجه، ويخرق حجاب الحشمة.

٢) **الشره** وهو الحرص على اكتساب الأموال وجمعها بطلبها من كل وجه وإن قبح، "**وهذا الخلق مكروه من جميع الناس إلا الملوك**: فإن كثرة الأموال والذخائر والأعراض يعين على الملك وزين الملوك. ويزيدهم هيبة في قلوب رعيتهم وأعوانهم وأضدادهم وأعدائهم".

٣) **التبذل** وهو اطراح الحشمة وترك التحفظ والإكثار من الهزل واللهو ومخالطة السفهاء وحضور مجالس السخف. والجلوس في الأسواق وعلى قارعة الطريق ... وهذا الخلق قبيح لجميع الناس.

٤) **السفه** وهو ضد الحلم. وهو سرعة الغضب والطيش ممن يسير الأمور والمبادرة إلى البطش. "وهذا الخلق مستقبح من كل أحد إلا **أنه من الملوك والرؤساء أقبح**".

٥) **الخرق**. الخرق هو كثرة الكلام والتحرك من غير حاجة، وشدة الضحك، والمبادرة إلى الأمور من غير توقف، وسرعة الجواب. وهذا الخلق مستقبح بكل أحد وهو بأهل العلم والنباهة أقبح. ومن قبيل الخرق القحة وقلة الاحتشام لمن يجب احتشامه والمجاهرة بالجوابات الفظة والألفاظ المستبشعة. وهذا الخلق مكروه وخاصة بذوي الوقار.

٦) **العشق** وهو إفراط الحب، وهذا الخلق مكروه على جميع الأحوال. إلا أن أقبحه ما كان مصروفا إلى طلب اللذة واتباع الشهوة الرديئة. وقد يحمل هذا الخلق صاحبه على الفجور وارتكاب الفواحش.. إلا أنه بالأحداث والمترفين أقل قبحا.

٧) **القساوة** وهو خلق **مركب من البغض والشدة**. والقساوة هي التهاون بما يلحق الغير من الضر والأذى. وهذا الخلق مكروه من كل أحد، إلا أنه من الجند وأصحاب السلاح والمتولين للحروب غير مكروه منهم إذا كان في موضعه.

٨) **الغدر** وهو الرجوع عما يبذله الإنسان من نفسه ويضمن الوفاء به. وهذا الخلق مستقبح وإن كان لصاحبه فيه مصلحة ومنفعة. "وهو **بالملوك والرؤساء** أقبح وبهم أضر. فإن من عُرف من الملوك بالغدر لم يُسكن إليه وفسد نظام ملكه".

٩) **الخيانة** وهي الاستبداد بما يؤتمن الإنسان عليه من الأقوال والأعراض والحرم. وتملك ما يستودع ومجاحدة مودعه. ومن الخيانة أيضا طي الأخبار إذا ندب لتأديتها وتحريف الرسائل إذا تحملها وصرفها عن وجوهها.

١٠) **إفشاء السر** وهذا **الخلق مركب من الخرق والخيانة**. فإنه ليس بوقور من لم يضبط لسانه ولم يتسع صدره لحفظ ما يستتر. والسر أحد الودائع. وإفشاؤه نقيصة على صاحبه فالمفشي للسر خائن. وهذا الخلق قبيح جدا وخاصة ممن يصحب السلاطين ويداخلهم. ومن قبيل إفشاء السر النميمة وهو أن يبلغ إنسانا عن الآخر قولا كريها ... وذلك غاية التشرر وأسوأ الأفعال.

١١) **التكبر** وهو استعظام الإنسان واستحسان ما فيه من الفضائل والاستهانة بالناس واستصغارهم بالترفع على من يجب التواضع له. وهذا الخلق مكروه ضار بصاحبه.

١٢) **العبوس** وهو التقطب عند اللقاء وقلة التبسم وإظهار الكراهية. وهذا الخلق **مركب من الكبر وغلظ الطبع** فإن قلة البشاشة بالناس هي استهانة بهم.. وهذا الخلق مستقبح لجميع الناس وخاصة **بالرؤساء والأفاضل**.

١٣) **الكذب** وهو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو به. وهذا الخلق مكروه ما لم يكن لدفع مضرة لا يمكن أن تدفع إلا به. أو اجتذاب نفع لا غناء عنه، ولا يوصل إليه إلا به. فإن الكذب عند ذلك ليس بمستقبح. وإنما يستقبح الكذب إذا كان عبثا أو لنفع يسير لا خطر له لا يفي بقبحه. "**والكذب يقبح بالملوك والرؤساء أكثر**، لأن اليسير من النقص يشينهم".

١٤) **الخبث** وهو خداع الغير بإظهار الخير له واستعمال المكر والغيلة والخديعة في المعاملات. "وهذا الخلق مكروه من جميع الناس إلا من الملوك والرؤساء فإنهم إليه يضطرون. واستعمالهم إياه مع أضدادهم وأعدائهم غير قبيح. فأما مع أوليائهم وأصحابهم فإنه غير مستحسن".

١٥) **البخل** وهو منع المسترفد مع القدرة على رفده. وهذا الخلق مكروه من جميع الناس، إلا أنه في الناس أقل كراهية بل قد يستحب من النساء البخل. فأما سائر الناس فإن البخل يشينهم وخاصة الملوك والعظماء، فإن البخل يبغض منهم أكثر مما يبغض من الرعية والعوام. ويقدح في ملكهم لأنه يقطع الإطعام عنهم ويبغضهم إلى رعيتهم.

١٦) **الجبن** وهو الجزع عند المخاوف والإحجام عما تحذر عاقبته ولا تؤمن مغبته. "وهذا الخلق مكروه من جميع الناس إلا أنه في الملوك والجند وأصحاب الحرب أضر".

١٧) **الحسد** وهو التألم بما يراه لغيره من الخير وما يجده فيه من الفضائل، والاجتهاد في إعدام ذلك الغير ما هو له. وهذا الخلق قبيح مذموم مكروه.

١٨) **الجزع** وهذا الخلق مركب من **الخرق والجبن**. وهو مستقبح. فأما إظهار الجزع لتحمل حيلة بذلك عند الوقوع في الشدة والاستغاثة بمغيث واجتذاب معين فيما تغني فيه المعاونة فغير مكروه ولا يعد نقيصة.

١٩) **صغر الهمة** وهو ضعف النفس من طلب المراتب العالية وقصور العمل عن بلوغ الغايات واستكثار اليسير من الفضائل... وهذا الخلق قبيح بكل أحد "وهو بالملوك أقبح بل ليس بمستحق للملك من صغرت همته".

٢٠) **الجور** وهو الخروج عن الاعتدال، والسرف والتقصير وأخذ الأموال من غير وجوهها والمطالبة بما لا يجب ومنع الحقوق الواجبة، وفعل الأشياء في غير مواضعها ولا على أوقاتها ولا على القدر الذي يجب وعلى الوجه الذي يجب (١٢٧ب/١٠٠ ت).

على أن الفضائل والرذائل ليست دائما على حالة واحدة بل هي تختلف : فمن الأخلاق ما هو في بعض الناس فضيلة وفي بعضهم رذيلة. من ذلك:

١) **حب الكرامة**: وهو أن يُسَرَّ الإنسان بالتبجيل والتعظيم والمقابلة بالمدح والثناء الجميل. وهذا الخلق محمود في الأحداث والصبيان. لأن محبة الكرامة تحثهم على اكتساب الفضائل. فأما الفاضل من الناس فإن ذلك يعد منهم نقيصة. لأن الإنسان إنما يمدح على الفضائل إذا كانت مستغربة. وليس ينبغي أن يسر بأن يستغرب ما يظهر منه من الفضائل.

فذلك الإكرام والتبجيل إن كان زائدا على استحقاقه فإنه يجري مجرى الملق. والسرور بالملق غير محمود لأنه من جنس الخديعة.

٢) **حب الزينة** وهو التصنع بحسن البزة وحسن المركوب والآلات وكثرة الخدم والحشم. "وهذا الخلق **مستحسن في الملوك والعظماء** والأحداث الظرفاء والمتنعمين والنساء. فأما **الزهاد والشيوخ وأهل العلم والخطباء والواعظون ورؤساء الدين**[٢٤] فإن الزينة والتصنع مما يستقبح منهم. والمستحسن منهم لبس الخشن والمشي **الحفاء ولزوم المساجد**[٢٥] وكراهية التنعم".

٣) **المجازاة** "وهي صلة الشعراء والخطباء على مدحهم وثنائهم، وصلة من يعلم أنه يكثر الشكر في المجالس والمحافل"[٢٦]. وهذا الخلق مستحسن من الملوك والرؤساء لأن ذلك يدعو الشعراء والخطباء إلى مدحهم. ومدح الشعراء يكسب الممدوح ذكرا جميلا، يبقى على الدهر. ومن فضائل الملوك والرؤساء بقاء ذكرهم الجميل. وأما محبتهم سماع الشعراء والمدح من الشعراء مواجهة فليس بمستحب، لأنه من جنس الملق مكروه، لأنه من قبيل الخديعة. فصلة الشعراء مستحسنة من الملوك ومنعهم مستقبح". وأما أصاغر الناس فمحبتهم صلة الشعراء غير مستحسنة لأن الشاعر إذا مدح الدنيء من الناس فإنما يخدعه.

٤) **الزهد** وهو قلة الرغبة في الأموال والأعراض والادخار والقنية وإيثار القناعة بما يقيم الرمق، والاستخفاف بالدنيا ولذاتها وقلة الاكتراث بالمراتب العالية واستصغار الملوك وممالكهم وأرباب الأموال وأموالهم. "وهذا الخلق مستحسن جدا ولكن من رؤساء الدين[٢٧] والعظماء والخطباء والواعظين ومن يرغب الناس في المعاد والبقاء بعد الموت. **وأما الملوك والعظماء** فإن ذلك غير مستحسن منهم"، لأن الملك إذا أظهر الزهد فقد ناقض، لأن ملكه لا يتم إلا بحشد الأموال...

تلك هي الأخلاق التي تكون فضائل في حالات ورذائل في أخرى. أما الأخلاق المحمودة المعدودة فضائل فقلما تجتمع كلها في إنسان واحد. وأما المعدودة نقائص ومعايب فقلما يوجد إنسان يخلو من جميعها، خاصة لمن لم يرُض نفسه ويؤدبها. ولذلك كان أولى الأمور بالإنسان أن يتفقد أخلاقه ويتأمل عيوبه ويجتهد في إصلاحها. فإن الناس إنما

---

٢٤ - هكذا وردت العبارة في مخطوط طهران. أما في نشرة التكريتي فقد وردت كما يلي: "فأما الرهبان والشيوخ وأهل العلم". مع الإشارة إلى أن إحدى النسخ ورد فيها "والزهاد" بعد "الرهبان".

٢٥ - هكذا وردت في نشرة بدوي. أما في نشرة التكريتي فقد ورد "ولزوم الكنائس والمساجد" مع التنصيص على أنها من اختياره لكون بعض النسخ ورد فيها "المساجد" وفي بعضها "الكنائس" وفي بعضها "ولزوم بيت الصلاة".

٢٦ - وردت هذه العبارة كما هي أعلاه في مخطوط طهران. أما في نشرة التكريتي التي اعتمدت المخطوطات السبع الأخرى فقد وردت فيها هذه العبارة كما يلي: "المجازاة على المدح، وهو مجازاة من يمدح الإنسان ويشكره في المجالس والمحافل" وذلك بدون ذكر "الشعراء والخطباء". ويتكرر هذا الحذف للشعراء والخطباء في الفقرة كلها! هل يدخل هذا أيضا في الصراع على الكتاب"؟

٢٧ - وردت في بعض النسخ هكذا "ورؤساء المُدن". وربما كان هذا أصح لأن "رؤساء الدين" مذكورون في العبارة نفسها بأسماء أخرى: "**والواعظين ومن يرغب الناس في المعاد والبقاء بعد الموت**".

يتفاضلون بأخلاقهم، لا بأموالهم كما يعتقد العامة. وليس يكون أحد أفضل من أحد إلا بكثرة الفضائل، فإن اجتمع بإنسان الفضائل المستحسنة والمال كان أفضل حالا من الفاضل المقتر، لأن الغنى من سعادة الإنسان أيضا. فحقيق بالإنسان أن يسوس نفسه السياسة المستحسنة ويسلك الطريقة المحمودة، فإنه يصير بذلك محببا إلى الناس، مقبولا عندهم، معظما في نفوسهم مفضلا على غيره، موقرا عند الرؤساء والملوك، مقبول القول عريض الجاه. وهذه ليست هي الرئاسة المكتسبة بالأموال، فإن المال إذا فارق صاحبه سقط. أما الفاضل المهذب الأخلاق فإن مدار رئاسته فضائله، وفضائله غير مفارقة له، ومعظم لذاته لا من خارج.

كيف "يسوس نفسه السياسة المستحسنة"؟

ثالثا -- ربما لا يعرف الراغب في سياسة نفسه وتهذيب أخلاقه كيف السبيل إلى ذلك! "**ولهذا وجب أن نرسم للراغبين في السياسة المحمودة طرقا يتدربون بها ويتدرجون منها**". وقد ذكرنا قبل أن سبب اختلاف الناس في الأخلاق هو الاختلاف في قوى النفس الثلاث: الشهوانية والغضبية والناطقة. وإصلاح الأخلاق يكمن في تذليل الشهوانية والغضبية، وتمييز عادات النفس الناطقة (١٣٠ب/١٠٩ت).

والطريق إلى **تذليل القوة الشهوانية** أن يتذكر الإنسان في أوقات شهواته أنه يريد تذليل نفسه الشهوانية، ويأخذ ما هو مستحسن من حسن تلك الشهوة ومتفق إلى ارتضائه فيقتصر عليه، فإنه بذلك تنكسر سورة شهوته. فإن سكن أوارها عاد الفعل من الوجه الأحسن أبدا. وينبغي لمن أراد قمع نفسه الشهوانية أن يكثر من مجالسة النساك والزهاد وأهل الورع والواعظين[٢٨]، ويلازم مجالس الرؤساء وأهل العلم وأن يديم النظر في كتب الأخلاق والسياسة وأخبار الزهاد[٢٩] والنساك. وينبغي أن يتجنب مجالسة الخلعاء والسفهاء، وأن يتجنب السكر من الشراب لأنه يفقد العقل والتمييز، والإنسان إنما يرتدع عن القبائح بالعقل والتمييز. "فأولى الأشياء بمن طلب العفة هجر الشراب جملة فإن لم يمكنه يقتصر على اليسير منه ويكون ذلك في الخلوات أو مع من لا يحتشمه". وعليه أيضا أن يقل من استماع السماع (الأغاني) وخاصة النسوان، وإن كان لا بد فليقتصر على السماع من الرجال ممن لا طمع للشهوة فيه. وأن لا يبالغ في الطعام، والأولى التوسط .(١٣١/١١١).

أما طريق **قمع النفس الغضبية** فهو أن يصرف الإنسان همته إلى تفقد السفهاء الذين يسرع إليهم الغضب فإنه يشاهد منهم منظرا بشعا. وعليه أن يسأل نفسه عند الغضب على الجاني أنه لو كان هو الجاني فما يستحق من عقوبة. وعليه أن يتجنب حمل السلاح، وأن يتجنب السكر من الشراب فإنه يهيج النفس الغضبية. ويجب أن لا يقدم على شيء إلا بعد

---

٢٨ – هكذا وردت العبارة في نشرة بدوي. أما في نشرة التكريتي فقد وردت هكذا : " "مجالسة الزهاد والرهبان والنساك.." مع الإشارة إلى أن في بعض النسخ : "الزهاد والعباد والرهبان".

٢٩ – أضيفت "الرهبان" في إحدى النسخ التي اعتمدها التكريتي.

أن يروي فيه. "وملاك الأمر في قمع النفس الشهوانية والغضبية **تقوية النفس الناطقة بالمعارف والعلوم العقلية** ودقة النظر فيها ودرس كتب الأخلاق والسياسة والدوام عليها. **وفضائل النفس العقلية هي العلوم العقلية خاصة ما دق منها**". (١٣٤ب/١١٧ت).

وأول ما ينبغي أن يبتدئ به **المهتم بتهذيب النفس الناطقة** هو النظر في كتب الأخلاق والسياسة "**ثم الارتياض بعلوم الحقائق** فإن أشرف ما تكون النفس إذا أدركت حقائق الأمور وأشرفت على هيئات الموجودات. ومما يصلح النفس الناطقة ويقويها مخالطة العلماء وخاصة **أصحاب علوم الحقائق**. فإن النفس الناطقة إذا ارتاضت **بالعلوم الحقيقية**[٣٠] وتيقظت وشرفت أنفت من العادات المستقبحة". ومن لا يتمكن من اكتساب **العلوم العقلية** والإمعان فيها أو تعذر عليه ذلك فليبذل جهده في تدقيق الذكر ومجاهدة النفس وتمييز ما بين عاداته الجميلة والقبيحة ولينظر أيها أجدى عليه. فإذا حاسب الإنسان نفسه وأجاد فكره وتمييزه علم أن الضرر في مساوئ الأخلاق أكثر من النفع. وينبغي لمن أراد سياسة أخلاقه أن يجعل غرضه من كل فضيلة غايتها ولا يقتنع بما دون الغاية ولا يرضى إلا بأعلى درجة. فإذا فعل ذلك كان حريا أن يتوسط في الفضائل ويبلغ منها مرتبة مرضية. فأما إن قنع بالتوسط لم يأمن أن يقصر عن بلوغه فيبقى في أدون الرتبة وفوته المطلوب ولا يطمع أبدا في التمام (١٣٦ ب/١٢٢ت).

رابعا – تلك هي طرق الارتياض بمكارم الأخلاق التي إذا حصلها الإنسان "صارت له الفضائل دينا. والمحاسن خلقا وطبعا". وصار حريا أن يكون قريبا من **الإنسان التام**.

أ- **والإنسان التام** هو الذي لم تفته فضيلة ولم تشنه رذيلة. وهذا الخلق قلما ينتهي إليه الإنسان. فإن الإنسان مضروب بأنواع من النقص ومطبوع على ضروب من الشر.. **إلا أن التمام وإن لم يكن ممكنا فإن الاقتراب منه ممكن، وهو غاية ما ينتهي به الإنسان**. فإذا صدقت عزيمته وأعطى الاجتهاد حقه كان قمينا بأن ينتهي إلى غايته التي هي منتهى حقا. ويصل إلى بغيته التي تسمو نفسه إليها.

ب- "فأما **تفصيل أوصاف الإنسان التام** فهو أن يكون متفقدا لجميع أخلاقه متيقظا لجميع معانيه، متحرزا من دخول نقص عليه، مستعملا لكل فضيلة، ومجتهدا في بلوغ الغاية عاشقا لصنعة الكمال، مستلذا لمجالس الأخلاق، منتقصا لمذموم العادات، معينا بتهذيب نفسه، غير مستكثر لما يقتنيه من الفضائل، مستعظما لليسير من الرذائل، مستصغرا للرتب العليا. مستحقرا للغاية القصوى، يرى التمام دون محله والكمال أقل أوصافه".

ج- "فأما الطريق التي توصله إلى الإتمام وتحفظ عليه الكمال فهو أن يصرف عنايته إلى **النظر في العلوم الحقيقية** ويجعل غرضه الإحاطة بماهيات الأمور الموجودة وكشف عللها وأسبابها

---

٣٠ – واضح أنه يقصد بـ"علوم الحقائق" و"العلوم الحقيقية" العلوم الطبيعية من هندسة وغيرها، أي التي تجمع بين الحس والعقل، كما بين ذلك في النص الذي أورده له ابن أبي أصيبعة عن سيرته الفكرية والذي اقتبسنا منه فقرات في الفقرة الثانية أعلاه.

وتفقد غايتها ولا يقف عند غايته من علة إلا ورمى بطرفه إلى فوق الغاية ويجعل شعاره ليله ونهاره قراءة كتب الأخلاق وتصفح كتب السير والسياسات. ويأخذ نفسه باستعمال ما أمر أهل الفضل باستعماله، وأثار المتقدمون من الحكماء باعتياده، ويشدو أيضا طرفا من أدب اللسان والبلاغة. ويتحلى بشيء من الفصاحة والخطابة، ويغشى أبدا مجالس أهل العلم والحكم... هذا إن كان رعية وسوقة.

د- وإن **ملكا أو رئيسا** فينبغي عليه أن يجعل مشاوريه ومناديه وحاشيته كل من كان معروفا بالسرية والسداد، موصوفا بالآداب والوقار، متخصصا بالعلم والحكمة. متحققا بالفهم والفطنة، ويقرب مجالس أهل العلم ويبسطهم ويكثر مجالستهم والأنس بهم. ويجعل تفرجه وتفكهه بمذاكرتهم في العلم وفنونه، وسياسة الملك ورسومه وأخبار الحكماء وأخلاقهم".

هـ- "وينبغي للإنسان التام أيضا أن يجعل لشهواته ولذته **قانونا** راتبا. يقصد فيه **الاعتدال** ويتجنب السرف والإفراط. ويعتمد من الشهوات واللذات المعتدلة ما كان من الوجوه المرتضاة المستحسنة ويأخذ نفسه بذلك. ويحذر عليها الطمع في لذة مكروهة أو شهوة مسرفة.. ثم عدم الانسياق مع اللذات. **خصوصا الملوك** فهم أقدر على تحصيلها.. بل يلتزم الاعتدال في المأكول. وأن يكون كريما، يستهين بالمال "فالمال آلة تنال به الأعواض فلا يجب أن يعتقد أن ادخاره مفيد". "فالمال مطلوب لغيره". يقضي منه حاجته "فإن بقي من ماله فاضلة من مهم أغراضه أخرج منه قسطا وجعله عدة يستظهر بها لشدة ويعدها لنائبة. ثم عمد إلى الباقي ففرقه في ذوي الحاجة. ويجعل اهتمامه بأفضاله وبره أكثر من اهتمامه بضرورياته. فإن الضروريات تقوده كرها إليها، والبر والنوافل متى لم يهتم بها ولم تشعر نفسه التزامها لم يسهل فعلها"[31].. بل ليس في الحقيقة إنسانا من لم يكن له بر يعرف، ولم ينتشر عنه أفعال توصف. ولاسيما الملوك... فإن عليهم "أن يعطوا أهل العلم على طبقاتهم ويجعلوه لهم رواتب من خواص أموالهم **ويصلوا الشعراء على أشعارهم والخطباء وأهل الأدب على آدابهم**[32] ويبروا الضعفاء ويتفقدوا الغرماء ويهتموا بالزهاد والنساك" (١٣١/١٤٠).

٧- "وينبغي لمحب الكمال أيضا أن يعود نفسه **محبة الناس أجمع والتودد إليهم والتحنن عليهم والزلفة منهم والرحمة لهم، فإن الناس قبيل واحد متناسبون تجمعهم الإنسانية وتحلهم قوة إلهية هي في جميعهم وفي كل واحد منهم وهي النفس العاقلة**". وبهذه النفس صار الإنسان إنسانا وهي أشرف جزءي الإنسان اللذين هما النفس والجسد. والإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة. **وهي جوهر واحد في جميع الناس، والناس كلهم بالحقيقة شيء واحد، وبالأشخاص كثير**[33].

---

٣١ - واضح أن هذه العبارة شائعة في الخطاب الفقهي الإسلامي : الضرورات، البر، النوافل الخ.

٣٢ -هذه العبارة محذوفة في نشرة التكريتي، وقد عوضت بالعبارة التالية: "ويدعوا لمن هو مثابر على العلم والأدب"!

٣٣ - هنا سؤال يفرض نفسه : هل يعقل أن تصدر مثل هذه العبارة من يحيى بن عدي المدافع عن العقيدة المسيحية بصدق وحرارة، في حين أنها توازن بل تتطابق مع نظرية ابن رشد حول "وحدة العقل". انظر كتابنا : ابن رشد **سيرة وفكر**. الفصل ١١ فقرة ١١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. نقول هذا لأن أصل هذه النظرية من=

وإذا كانت نفوسهم واحدة، والمودة إنما تكون بالنفس. فواجب أن يكون كلهم متحابين متوادين؛ وذلك في الناس طبيعة لو لم تقدهم النفس الغضبية. فإن هذه تحب لصاحبها الترؤس فتعوِّد صاحبها الكره والإعجاب والتسلط على المستضعف وحسد الغني وذي الفضل. فتنشب من أجل هذه الأشياء العداوة وتتأكد بينهم البغضاء. فإذا ضبط الإنسان نفسه الغضبية وانقاد لنفسه العاقلة صار الناس كلهم أحبابا.

فبحق يجب لمحب الكمال أن يكون محبا لجميع الناس متحننا عليهم رؤوفا بهم، وخاصة الملك والرئيس: فإن الملك لا يكون ملكا ما لم يكن محبا لرعيته بمنزلة رب الدار وأهل داره. **فما أقبح برب الدار أن يبغض أهل داره ولا يحسن إليهم ويحب مصالحهم**.

وينبغي لمحب الكمال أن يجعل همته **فعل الخير مع جميع الناس** وإنفاق ما يفضل من ماله فيما يبقي له الذكر الجميل بعد موته ويتحرز من فعل الشر. فإنه إذا حاسب نفسه علم أن من يفعل الشر فإنه يفعله لخير يعتقد أنه يصل إليه بذلك الشر، وربما كان غالطا وربما كان مصيبا. وإذا علم أن الأمر بهذه الصفة كان عليه أن يطلب الخير الذي يرومه من طريق غير طريق الشر (١٤٢ب/١٣٥ت).

وينبغي لمحب الكمال أن يعتقد أنه ليس شيء من العيوب والقبائح خافيا على الناس وإن اجتهد صاحبها في سترها، فلا تطمع نفسه في ارتكاب فعل قبيح يظن أنه ينكتم عن الناس حتى لا يقف عليه أحد.. وينبغي لمن أحب الكمال أن يعتقد أن عيوبه ظاهرة وإن اجتهد في إخفائها. وليس بتام من عرف له عيب، ولا طريق إلى التمام إلا باجتناب جميع العيوب بالكلية والتمسك بالفضائل في سائر الأمور. وهذه المرتبة غاية تمام الإنسانية ونهاية فضيلة البشرية.

وأحق الناس بطلب هذه المرتبة وأولاهم بالتحمل لبلوغ هذه المنزلة **الملوك والرؤساء**، لأن الملوك والرؤساء أشرف الناس وأعظمهم قدرا وليس لعظيم القدر أن يكون ناقصا. **فالملوك إذن ينبغي أن يكونوا أشد الناس حرصا على بلوغ الكمال** لأن الكامل من الناس الجامع للفضائل مرتب بالطبع على النقص من الناس. فالإنسان التام رئيس بالطبع، **فإذا كان ناقصا كان ملكا بالقهر. وما أولى بالملك أن يرغب في الرئاسة الحقيقية، لا التي هي بالقهر**، والشرف الذاتي لا ما هو بالوضع. فبالواجب أن يصرف الملك همته إلى اكتساب الفضائل واقتناء المحاسن.

وإذا طلب الملك الكمال فأول ما يجب أن يعتاده عظم الهمة في عينه فتصغر في عينه كل رذيلة وتحسن له كل فضيلة. وإذا عظمت همة الملك سلم من الأعطاب ملكه، ورأى نفسه

= أرسطو الذي يعرفه ابن عدي جيدا. ومعلوم أن هذه النظرية قد انتقلت إلى الرشدية اللاتينية وهوجم ابن رشد والرشديون اللاتين وحوكموا بسببها من طرف رجال الدين، وطلب البابا نفسه من رجال اللاهوت نقض هذه النظرية الخ.

وهمته أعظم قدرا من أن تستكثر ذلك الملك. وإذا احتقر الملك ملكه الذي به عزه وعظمته طلب لنفسه ما يعظمه بالحقيقة. وليس تعظم النفس إلا بالفضائل (١٤٤ب/١٤٠ت).

ثم ينبغي له أن يكره الملق ويبغض المتملقين وينهاهم عن تلقيه به. وملاك أمره أن يتعرف عيوبه حتى يمكنه توقيها والتحرز منها. وهذا في الملوك أصعب، لأن الإنسان بالطبع يخفى عليه كثير من عيوبه فالذي يخفى على الملوك أكثر، لإعجابهم بمحاسنهم وافتخارهم بمواهبهم. وأيضا فإن الرعية يبكتون بعيوبهم ويعيرون عليها فهم يعرفونها، والملوك لا يجسر أحد على تبكيتهم ولا يقدم أحد على نصحهم وتنبيههم إلى عيوبهم، لأن الناس أجمع يتعمدون التقرب إلى الملوك وتملقهم. ولا يقولون لهم إلا ما يحبون للحظوة عندهم به. فعيوب الملوك أبدا خفية عنهم. فينبغي للملك إذا أحب أن يتنزه من العيوب ويتطهر من دنسها أن يتقدم إلى خواصه وثقاته ومن يسكن إلى عقله ... فيأمرهم أن يتفقدوا عيوبه ونقائصه ويطلعوه ويعلموه بها. فإن فعل الملك ذلك وتوفر على اقتناء الفضائل وألزم نفسه التخلق بالمحاسن ... لم يلبث أن يبلغ الغاية من التمام ويرتقي إلى النهاية والكمال فيحوز السعادة الإنسانية والرئاسة الحقيقية. ١٤٥ب/١٤٢ت).

وينتهي الكتاب بالعبارة التالية: "وهذا حين نختم القول في الأخلاق، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله"[٣٤].

° ° °

وبعد، فلعل القارئ قد تأكد معنا أن كتاب "تهذيب الأخلاق" الذي عرضنا مضمونه ينتمي إلى نفس النزعة الطبية في الأخلاق المرتبطة بجالينوس. إننا هنا على خط واحد مع ما عرفناه عن جالينوس والكندي والرازي وابن سنان. فالكتاب هو لابن الهيثم ضرورة لأن يحيى بن عدي كان يجهل الطب وجالينوس، وبالتالي مدرسته في الأخلاق. على أن ما يختص به الكتاب من بساطة الأسلوب ودقة العبارة من جهة، ومن اهتمام زائد ومقصود بما يجب أن تكون عليه أخلاق السلطان من جهة أخرى، يزيد في ترجيح كفة ابن الهيثم.

بعد تأكيد هذه الحقائق ننتقل إلى رسالة أخرى في "تهذيب الأخلاق" ظلت هي الأخرى إلى اليوم في "حالة شرود". الآن فقط تدخل الصف لتحتل موقعها في التاريخ، تاريخ الفكر الأخلاقي العربي!

-٥-

لابن حزم الأندلسي (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ) رسالة في الأخلاق مشهورة بعنوان "رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل"[٣٥]. وقد نشرت هذه الرسالة مرات

٣٤ -هكذا في نشرة بدوي. أما التكريتي فقد ذكر في الهامش أنواع الحمدلات والصلوات الموجودة في النسخ السبع منها اثنتان إسلاميتان والباقي مما اعتاد النصارى العرب الختم به.

٣٥ - نشرت عدة مرات. ونشرها مؤخرا د. إحسان عباس ضمن كتابه **رسائل ابن حزم الأندلسي** الجزء الأول. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨٠ ص٣٢١ وما بعدها.

عديدة وعملت حولها دراسات بالعربية وباللغات الأجنبية، ولكننا لم نعثر فيما اطلعنا عليه من ذلك على أية محاولة جدية لتحديد موقع هذه الرسالة في الفكر الأخلاقي العربي. وهذا شيء مفهوم فقد بقي الفكر الأخلاقي العربي بدون "تاريخ"؛ بدون تصنيف ولا تحقيب، وبالتالي لم يكن من الممكن ترتيب المؤلفين فيه في سياق ما، ما عدا النسبة إلى أفلاطون أو أرسطو بصورة عامة.

ورسالة ابن حزم التي بين أيدينا من المؤلفات الكثيرة التي بقيت في مجال "الشرود". وأعتقد أن القارئ، الذي شاركنا في هذه الرحلة التي قمنا بها في "قارة" الفكر الأخلاقي العربي، يستطيع بكل سهولة أن يحدس موقع هذه الرسالة من مجرد عنوانها: "رسالة في **مداواة** النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل". وقد يتحول هذا الحدس لديه إلى يقين إذا هو ألقى نظرة على بعض فصولها خصوصا التي تلك التي تحمل العناوين التالية: "فصل في مداواة النفس وإصلاح الأخلاق الذميمة"، "فصل في **مداواة** ذوي الأخلاق الفاسدة"، "أنواع العُجب وطرق **مداواتها**" الخ.

الرسالة تنتمي إذن إلى النزعة التي أطلقنا عليها اسم "**النزعة الطبية**" وتقع داخل نطاق "أخلاق السعادة"، وتنتمي -كمضمون- إلى الموروث اليوناني وإلى جالينوس بالتحديد.

أما أن هذه الرسالة تقع ضمن النزعة الطبية فهذا ما تفصح عنه كلمة "**مداواة**" التي تكررت في عناوين الفصول المذكورة وفي نصوصها. صحيح أن ابن حزم لم يكن طبيبا، والغالب على الظن أنه لم يكن له اهتمام بالطب كعلم. ولكن الانتماء إلى "النزعة الطبية" في الأخلاق لا تحدده مهنة المؤلف -كما بينا سابقا- بل يتحدد أساسا بالمنظور الذي يتم التعامل من خلاله مع الأخلاق، منظور الصحة- المرض- العلاج: الفضائل صحة، والرذائل مرض، ومهمة "تهذيب الأخلاق" غرس تلك وعلاج هذه. والأساس الذي تعتمده هذه النزعة هو نفسه الأساس الذي شيد عليه الطب القديم منذ أبقراط، والذي وسمه جالينوس كما بينا، وهو التمييز في النفس بين قوى ثلاث: شهوانية، وغضبية، وعاقلة. والصحة في الأخلاق كما في البدن هي الحفاظ على توازن هذه القوى، والمرض هو اختلال هذا التوازن، والشفاء يكون باستعادته.

وابن حزم يصدر في تفكيره من ذات المنظور ويعتمد نفس الأساس. ومع أنه يخبرنا في مقدمة رسالته أنه جمع فيها ما اكتسبه من خبرات ووصل إليه من قناعات مع "مرور الأيام وتعاقب الأحوال" فإن أثر "المخزون" الفكري الذي راكمه من مطالعاته واضح تماما. وواضح كذلك استعادته لكثير من الأفكار الرائجة في كتب الأخلاق التي تنتمي إلى هذه النزعة (جالينوس الكندي، الرازي، ابن هيثم، وآخرون لم نتعرف عليهم بعد). وفيما يلي أمثلة.

يلخص ابن حزم وجهة نظره في الأخلاق في مستهل الفصل الأول[٣٦] من رسالته في الفكرة التالية: جميع الأمراض الأخلاقية التي تصيب الإنسان راجعة إلى سبب واحد هو

---

٣٦ - هو لا يرقم فصول كتابه. وإنما يضع عناوين مسبوقة بكلمة "فصل" على عادة القدماء عندما لا يكون الكتاب مبوبا تبويبا محكما وإنما يغلب فيه الانتقال من موضوع إلى آخر. أو من استطراد إلى آخر فتأتي كلمة "فصل" تنبيها للقارئ على الانتقال أو الاستطراد.

"**الطمع**" فهو المحرك للإنسان لطلب اللذة التي يسعى إلى الحصول عليها. مادية كانت أو معنوية، جسمية أو فكرية أو روحية. وبما أن كل لذة تطلبها وكل أمل تتمسك به مآله الزوال والفقدان فإن الحالة التي تلازم الإنسان هي "**الهم**"، بسبب فقدان الشيء أو الخوف من فقدانه. ومن هنا كانت مهمة تهذيب الأخلاق هي "**طرد الهم**". يقول: "تطلبت غرضا يستوي فيه الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه. فلم أجد إلا واحدا. وهو طرد الهم. فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في إحسانه قط ولا في طلبه قط. ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم وتباين هممهم وإرادتهم لا يتحركون حركة أصلا إلا فيما يرجون به طرد الهم (...). فطرد الهم مذهب قد اتفقت الأمم كلها (...) على أن لا يعتمدوا بسعيهم شيئا سواه. وكل غرض غيره ففي الناس من لا يستحسنه، إذ في الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة. وفي الناس من أهل الشر من لا يريد الخير ولا الأمن ولا الحق. وفي الناس من يؤثر الخمول بهواه وإرادته على بعد الصيت. وفي الناس من لا يريد المال ويؤثر عدمه على وجوده ككثير من الأنبياء عليهم السلام ومن تلاهم من الزهاد والفلاسفة. وفي الناس من يبغض اللذات بطبعه ويستنقص طالبها كمن ذكرنا من المؤْثِرين فقْد المال على اقتنائه. وفي الناس من يؤثر الجهل على العلم كأكثر من نرى من العامة. وهذه هي أغراض الناس التي لا غرض لهم سواها. وليس في العالم، مذ كان إلى أن يتناهى، أحدٌ يستحسن الهم ولا يريد اطراحه عن نفسه" (ص٣٣٥-٣٣٧). وهكذا فالرغبة في طرد الهم هي المحرك الحقيقي للإنسان: يطلب المال لطرد هم الفقر. ويطلب اللذات لطرد هم فوتها. ويطلب العلم لطرد هم الجهل وهكذا الخ. فـ "الأشياء التي هي غياب تطلب لطرد ضدها".

هذا عن الفكرة المنطلق في رسالة ابن حزم. أما الأساس الذي تنبني عليه نظرته إلى **الفضائل والرذائل** فهو نفس الأساس الذي تعتمده النزعة الطبية في الأخلاق. وهو ما يسميه أصحابها منذ جالينوس بـ "**أصول الأخلاق**"، وهي قوى النفس الثلاث. يقول: "أصول الفضائل كلها أربعة: عنها تتركب كل فضيلة وهي العدل (التوازن بين القوى الثلاث)، والفهم (القوة العاقلة)، والنجدة (القوة الغضبية)، والجود (القوة الشهوية). وأصول الرذائل كلها أربعة: عنها تتركب كل رذيلة، وهي أضداد التي ذكرنا: وهي الجور، والجهل، والجبن، والشح". والرذائل الأخرى هي عبارة من مركبات من هذه: فـ"الحرص متولد عن الطمع، والطمع متولد عن الحسد، والحسد متولد عن الرغبة، والرغبة متولدة عن الجور والشح والجهل (ص ٣٨١). وكذلك "العُجب" فهو "أصل يتفرع عنه التيه والزهو والكبر والنخوة والتعالي، وهذه أسماء واقعة على معان متقاربة ولذلك يصعب تحديد الفرق بينها على أكثر الناس. فقد يكون العُجب لفضيلة في المعْجِب ظاهرة: فمن معجب بعلمه فيكفهر ويتغلق على الناس، ومن معجب بعمله فيترفع ويتعالى، ومن معجب برأيه فيزهو على غيره، ومن معجب بنفسه فيتيه، ومن معجب بجاهه وعلو حاله فيتكبر وينتخي (يفتخر). وأقل مراتب العجب أن تراه يتوقر عن الضحك في مواضعه، وعن خفة الحركات، وعن الكلام إلا فيما لا

بد له منه من أمور دنيا. وعيب هذا أقل من عيوب غيره. ولو فعل –هؤلاء– هذه الأفاعيل على سبيل الاقتصار على الواجبات، وترك الفضول لكان ذلك فضلا وموجبا لحمدهم. ولكنهم إنما يفعلون ذلك احتقارا للناس وإعجابا بأنفسهم فحصل لهم بذلك استحقاق الذم (ص ٣٩٥).

هل نحتاج إلى تذكير القارئ برسالة جالينوس "في طرد الغم"، أو برسالة الكندي "في دفع الأحزان"؟ أو بالفصل الثاني عشر من كتاب "الطب الروحاني" للرازي الطبيب وعنوانه "في دفع الغم"؟

وسواء اعتمد ابن حزم هذا المرجع أو ذلك فيبدو أنه كتب رسالته هذه في أواخر عمره، بعد أن خابت آماله في إنقاذ الدولة الأموية في الأندلس وكان من أبرز العاملين لهذا الغرض، ولذلك يلاحظ المرء على كلامه طغيان اليأس من الحياة، والاهتمام بالاستعداد للآخرة. يقول: "إذا تعقبت الأمور كلها فسدت عليك، وانتهت في آخر فكرتك باضمحلال جميع أحوال الدنيا، إلى أن الحقيقة إنما هي **العمل للآخرة** فقط، لأن كل أمل ظفرت به فعقباه حزن، إما بذهابه عنك وإما بذهابك عنه، ولا بد من أحد هذين السبيلين، إلا العمل لله عز وجل، فعقباه على كل حال سرور في عاجل وآجل. أما في العاجل فقلة الهم بما يهتم به الناس وإنك به مُعَظَّمٌ من الصديق والعدو، وأما في الآجل فالجنة" (ص ٣٣٥). وبما أن ابن حزم كان مجادلا مساجلا في معظم مؤلفاته وبعنف وحدة أحيانا كثيرة، تُرى هل هتف في ذات نفسه هاتف بهذا السؤال: هل طلب الجنة لطرد هم النار أم أن "العمل لله عز وجل" يجب أن يكون لذاته، خاليا من كل "هم" آخر، غير الشكر على نعمه وفي مقدمتها نعمة الوجود؟

قد يجيب ابن حزم الفقيه من منطلق "الأحكام"، منطلق الثواب والعقاب والجنة والنار! ولكن هل الإسلام هو "أحكام فقط"؟ أليس هو أيضا دعوة إلى "مكارم الأخلاق"؟

أسئلة سيطرحها فقهاء علماء ممن اهتم بموضوع الأخلاق من منظور إسلامي، كما سنرى في بعد حين. أما الآن فلننتقل إلى خلاصة عامة نجمل فيها القول عن هذه النزعة الطبية في الأخلاق.

–٦–

لعل أول ما ينبغي إبرازه في هذه الخلاصة هو أن الانتباه إلى هذه النزعة الطبية العلمية وما عرضناه منها يغير من صورة الفكر الأخلاقي العربي كما ترسخت في أذهان الباحثين المعاصرين مستشرقين وعربا. لقد سبق أن أبرزنا في مقدمة هذا الكتاب كيف أن الرأي السائد في الفكر العربي الحديث قد حكم على الفكر الأخلاقي في التراث العربي بالعقم، وبخلوه من أي جديد، وبكونه مجرد تكرار لبعض ما قال به فلاسفة اليونان الخ.

ومع أننا لا نتوافر بعد على جميع الكتب المؤلفة في الأخلاق والسياسة في إطار هذه النزعة، وهي كثيرة ذكرنا بعض عناوينها نقلا عن ابن أبي أصيبعة وغيره، فإن اكتشافنا لمخطوط كتاب "تهذيب الأخلاق" لثابت بن سنان وتصحيح نسبة كتاب آخر بنفس العنوان، كان ينسب للجاحظ تارة ولابن عربي حينا وليحيى بن عدي حينا آخر، بينما هو لابن الهيثم

كما أثبتنا ذلك بحجج يصعب التغاضي عنها بله ردها، أقول إن هذا وذاك قد جعلا في الإمكان الآن رؤية ما لم يكن قابلا للرؤية من قبل. أعني بذلك تحديد موقع رسالة الكندي في "دفع الأحزان" وكتاب الرازي في "الطب الروحاني"، وهما مؤلفان كانا لحد الساعة مهمشين، يتيمين مشردين، لا ينتظمهما إطار ولا ينتسبان لأصل ولا لفرع، وبالتالي لا قيمة لهما تاريخيا. ليس هذا وحسب، بل إن كتاب "تهذيب الأخلاق" الذي تعدد نسبه حتى صار هجينا، كان ضائعا يعاني من فقدان الهوية، ليس على صعيد المؤلف فحسب بل أيضا -وهذا أخطر- على صعيد المضمون. ذلك أن نسبته للجاحظ أو لابن عربي أو ليحيى بن عدي قد أوقعه في تناقض مع نفسه، فمضمونه لا يتطابق، بل لا يتوافق إطلاقا، لا مع فكر الجاحظ ولا مع فكر ابن عربي ولا مع طريقة ابن عدي في الكتابة. ذلك أن كل من درس هذا الكتاب بقليل من التمعن سيكتشف فيه تفكيرَ العالِم وأسلوبَه، بعيدا عن تفكير وأسلوب أديب كالجاحظ أو متصوف كابن عربي أو منطقي كيحيى بن عدي.

وهكذا فبإدخال كتاب ابن سنان وكتاب ابن الهيثم في الحساب تغير المشهد تماما. لقد برزت النزعة الطبية العلمية في الفكر الأخلاقي العربي واضحة جلية. ومع أن هذه النزعة كانت امتدادا لفكر جالينوس كما بينا فهي لا تخلو من مظاهر الاستقلال عنه. فالكندي كان ذو ميول أرسطية في كتبه الفلسفية الشيء الذي يتعارض مع ميول جالينوس الأفلاطونية. والرازي الذي يكاد يكون في مرتبة جالينوس في الطب لم يحصر الأخلاق في "الطب الروحاني" وحده، المستمد من جالينوس، بل وسع مجالها، إن لم يكن تجاوزها، إلى "السيرة الفلسفية" التي تلتقي مع سيرة الفيلسوف كما خطط لها أفلاطون.

أما ابن سنان الذي ذهب مع النزعة الطبية ربما إلى أبعد مما فعل جالينوس نفسه فقد اهتدى إلى فكرة بيمارستان خاص بإصلاح الأخلاق، أخلاق المنحرفين. ولم يتردد أمام شعوره بجدة هذه الفكرة —والأفكار الجديدة في العصور السابقة كانت نادرة- لم يتردد في تسجيل "اختراعه الجديد" قائلا: "وإني لأعجب وأتأسف كيف لم يقع لبعض الملوك من العرب والعجم، في قديم الدهر أو حديثه، من ينتبه لهذه الفضيلة التي أصف، فقد كان فيهم عقلاء وفهماء وأدباء وفلاسفة بالطبع أو بالاكتساب"، يقصد فضيلة إنشاء بيمارستان لعلاج ذوي الأخلاق المنحرفة.

وأما ابن الهيثم فقد تحرر من الطابع العلموي، الذي يعمل بصراحة على تنميط البحث في الأخلاق وحصره في قوالب علم الطب، فاحتفظ بالنموذج الطبي كبنية عميقة ليرتفع بالنموذج وطريقة العرض إلى مستوى التفكير العلمي المجرد، مما جعل خطابه في "تهذيب الأخلاق" يميل عن "طب الأخلاق" إلى "هندسة الأخلاق".

وإذن فلم يكن أصحاب هذه النزعة، الطبية العلمية، سجناء جالينوس ولا مجرد مقلدين: بل لقد حاول كل منهم تجاوزه أو الانفصال عنه في نفس الوقت الذي ينتسب إليه

صراحة أو ضمنا. وتاريخ العلم والفلسفة يشهدان على أن التقدم على صعيد المعرفة إنما يبدأ بهذه الطريقة. لنقل إذن إننا هنا أمام "ما بعد الجالينوسية".

على أن أهمية الكشف عن هذه النزعة الطبية العلمية في الأخلاق لا تنحصر في الجوانب التي ذكرنا والتي تخص مجال التأريخ للعلوم. هناك جوانب على صعيد المضمون لا تقل أهمية. من ذلك أننا في هذه النماذج التي عرضنا نجد أنفسنا إزاء حقل في التفكير خال من تأثير القيم الكسروية. وإذا كنا لا نتوفر على المؤلفات السياسية لهؤلاء فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ غياب "كسرى" و"الآداب السلطانية" و"أخلاق الملوك" غيابا تاما. إن القيمة الوحيدة في "طب الأخلاق" هي الفرد الإنسان. تماما كما هو الحال في "طب الجسد". وكما لا يختلف جسد الأمير أو الملك عن جسد مطلق الناس فكذلك الأخلاق. فالفضائل فضائل في الجميع والرذائل كذلك. والذين منهم ميزوا بين "الملوك والعظماء" وبين عامة الناس عند الحديث عن هذا الخلق أو ذلك، عن هاته الخصلة أو تلك، كما أبرزنا ذلك لدى ابن الهيثم، لم يفعلوا ذلك من منظور طبقي أو على أساس "أنزلوا الناس منازلهم"، بل لقد فعل ابن الهيثم ذلك على أساس اعتبار "الوضعية" التي يتأطر ضنها الفرد، لا غير.

وهكذا فلما كان الخلق الفاضل يتحرك بين حد أعلى وحد أدنى فإن "العظماء والملوك" مطالبون بالحد الأعلى من الفضائل. وإذا اضطرتهم وضعيتهم إلى التخلق نوعا من التخلق بما ليس فضيلة فيجوز الترخيص لهم بالحد الأدنى، وذلك وفاقا مع مبدأ "الضرورات تبيح المحظورات". وابن الهيثم كان يجلس على كرسي "الفقيه المفتي" عندما كان يفكر في التمييز في الفضائل والرذائل بين درجات حسب من يتعلق به الأمر، فيفتي بالوجوب أو بالاستحسان أو بالمنع أو بالكره، كما أشرنا إلى ذلك قبل. لقد كان يفكر من موقعه كفقيه في العلم التجريبي، فكان يعتمد "الاعتبار" —والاعتبار في مصطلحه العلمي يعني "التجربة العلمية"، التي هي أساس الحكم على الشيء.

ومن الجوانب الإيجابية في هذه النزعة شجب اصطناع الزهد والمبالغة فيه، والإلحاح على اعتماد الاعتدال في كل شيء. فالخلق الفاضل ليس هو خلق الزاهد المعذب لجسده، بل هو خلق الذي يعطي لجسده وشهواته حقها دون إفراط ولا تفريط. وبالتالي فالتفاضل في الأخلاق لا يكون بالزهد في الحياة ولا بالجري وراء ملذاتها، وإنما يكون التفاضل في الاعتدال مع الأخذ من المعرفة بأوفر نصيب.

ولا بد من أن نسجل هنا حرص هذه النزعة على الرفق بالحيوان. وعبارات الرازي في هذا المجال مثيرة للانتباه حقا. ذلك أن الدعوة إلى الرفق بالحيوان في كتاب في الأخلاق، يبرره في نظر هؤلاء اشتراك الإنسان والحيوان في أن لكل منهما نفسا وإحساسا، وبالتالي معاناتهما من الألم سواء بسواء. وإذا كان تسبب الإنسان لأخيه الإنسان في الألم، عن قصد وعمد، سلوكا مذموما فكذلك الشأن بالنسبة للحيوان، لأن العلة في الحالتين واحدة وهي الألم.

هـذا الـنوع مـن توسـيع مجـال السـلوك الأخلاقـي لـدى النوع الإنساني ليشمل جنسه الحيوانـي لا يعدلـه إلا تـلك **الـنزعة الإنسانية** التي أفصح عنها ابن الهيثم بعبارات تخرجنا فعـلا مـن القـرون الوسطى. لقد جعل ابن الهيثم الكمال الإنساني مرهونا بمحبة "الناس أجمع والـتودد إليهـم والتحـنن عـليهم والزلفة منهم والرحمة لهم.. وفعل الخير مع جميع الناس". وعـندما يتعلق الأمر بالرئيس فهذا المطلب يتحول من مرتبة "طلب الكمال" إلى مرتبة الواجب. لنسـتمع مـرة أخـرى لعـبارة ابـن الهيـثم. قـال: "فبحق يجب لمحب الكمال أن يكون محبا لجميع الناس متحننا عليهم رؤوفا بهم. **وخاصة الملك والرئيس**: فإن الملك لا يكون ملكا ما لم يكـن محـبا لرعيته بمنزلة رب الدار وأهل داره. **فما أقبح برب الدار أن يبغض أهل داره ولا يحسـن إليهـم ويحـب مصـالحهم**". ويضـيف : "ومـا أولى بالمـلك أن يـرغب في **الرئاسـة الحقيقيـة**، لا الـتي هـي بالقهر، وفي **الشرف الذاتي** لا ما هو بالوضع. فبالواجب أن يصرف الملك همته إلى اكتسـاب الفضائل واقتناء المحاسـن".

الرئاسـة الحقيقية هي المبنية على المحبة لا على القهر!

وبعـد، ألسـنا هـنا إزاء **قيـم إنسـانية** تنـف نسـفا جميع القيم الكسـروية. التي توصي المـلك أن يجعـل الـناس طبقـتين: طبقة يظهر لها الانقباض والشدة. وطبقة يعاملها بالانشراح والعطف. القيم التي يخلو قاموسها من "المحبة" و"التحنن" وتضع مكانهما "الحذر" و"افترسه قبل أن يفترسك" إلى آخر ما سبق أن فصلنا القول فيه تفضيلا في الباب السابق!

الـنزعة الطـبية في الأخـلاق نزعة إنسانية. و"طب الأخلاق" ضروري فعلا للتخلص من القيم الكسـروية وإحلال القيم الإنسانية مكانها.

الفصل الثالث عشر

النـــزعة الفلسفية : ١

القيم الكسروية تغزو.. المدينة الفاضلة

-١-

اشتهر الفارابي[1] بدوره في نشر المنطق في الثقافة العربية حتى لقب **بالمعلم الثاني** (المعلم الأول هو أرسطو). وإلى ذلك كان الوحيد، من الفلاسفة العرب، الذي اهتم اهتماما بالغا بـ"**السياسة والأخلاق**"، في إطار الجمع بين أفلاطون وأرسطو والدمج بين الدين والفلسفة، وقد وظف في هذا الموضوع نظرية الفيض التي ترجع إلى الأفلاطونية المحدثة، إلى نوميـنيوس وتلميذه أفلوطين.

مع الفارابي إذن سننتقل إلى أرسطو في الأخلاق، إلى "أخلاق السعادة" بالتأكيد، ولكن لا "السعادة" لجميع الناس والتي حلل أرسطو كلياتها وجزئياتها في المقالات التسع الأولى من كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، بل "السعادة" التي تخص الفيلسوف والتي تحدث عنها "المعلم الأول" في المقالة العاشرة والأخيرة من نفس الكتاب. ومع الفارابي سننتقل كذلك إلى سياسة أفلاطون، ولكن لا "**السياسة**" التي تعنى بتشييد المدينة الفاضلة وبيان أسسها وأركانها وتكوين رجالها، وتحليل المدن غير الفاضلة وبيان خصائصها وكيفية تحول بعضها إلى بعض

---

١ - هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، نسبة إلى ناحية فاراب في تخوم تركستان. ولد حوالي سنة ٢٦٠ هـ، استوطن بغداد وتعلم بها العربية والمنطق. ثم سافر إلى حران مركز الفلسفة الهرمسية في ذلك الوقت، ودرس بها على يوحنا بن حيلان. انتقل إلى الشام في أواخر سنة ٣٣٠ هـ وأقام بها في كنف سيف الدولة الحمداني في حلب، ثم في دمشق. زار خلال ذلك مصر، ثم عاد واستقر في دمشق نهائيا إلى أن توفي سنة ٣٣٩هـ.

ومكـان الفسـاد في نظمهـا: بـل سـننتقل مـع الفـارابي إلى "آراء أهـل المديـنة الفاضـلة"، أي الـنظريات والعقـائد التي إذا عرفها أهل مدينة وعملوا بها كانت مدينتهم فاضلة. أما بنية هذه المدينة: هل هي من نوع مدينة أفلاطون أم من طراز مدينة أردشير؟ فذلك ما سيبين بعد.

وإذن **فنظام القيم** الذي سنتعرف عليه لدى فيلسوفنا الكبير **ليس أفلاطونيا محضا ولا أرسطيا محضا**، بل هو نظام يجمع بينهما ويجمعهما معا مع أشياء أخرى سنبينها في حينه.

هـذا الـنظام مـن القيم لا يمكن التعرف عليه كاملا من خلال كتاب واحد من كتب الفارابي. بـل لابـد مـن استحضـار ما خطه بقلمه في خمسـة من كتبه –على الأقل– وهي: "التنبيه على سبيل تحصـيل السـعادة" و"تحصـيل السـعادة" من جهة، ثم"آراء أهل المدينة الفاضلة"، و"كتاب السياسـة المدنيـة" و"كـتاب الملة" من جهة أخرى. وإنما صنفنا هذه الكتب إلى مجموعتين لأنها كذلك بالفعل. فـالأولى في الأخلاق (السـعادة) ويغلب فيها أرسطو، والثانية في السياسـة (المدينة الفاضـلة) ويغلب فيها أفلاطـون. أما "طب الأخلاق" المنتسب لجالينوس فهو غائب تماما من أفق تفكير الفارابي على الرغم من أنه كان على معرفة بالطب وعلى صلة بكتب جالينوس، وكان معاصرا للرازي.

لنبدأ إذن بـ"الأخلاق" لنعود بعد ذلك إلى "السياسة".

* * *

يسـتهل الفـارابي كـتابه "التنـبيه عـلى سبيل تحصيل السعادة"[٢] ببيان معنى السعادة فيقـول: "أمـا أن **السعادة هي غايةٌ** ما، يتشـوقها كل إنسـان. وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنمـا يـنحوها عـلى أنهـا **كمـال مـا**، فذلـك ممـا لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشـهرة. وكل كمال وكل غاية يتشوقها (الإنسان) فإنما يتشـوقها على أنها **خير ما** (...). ولما كـنا نـرى أن السـعادة إذا حصـلت لـنا لم نحـتج بعدهـا أصـلا إلى أن نسـعى بها لغاية أخرى غيرها. ظهر بذلك أن **السعادة تؤثر لأجل ذاتها ولا تُؤثَر في وقت من الأوقات لأجل غيرها**. فتـبين من ذلك أن السعادة هي آثر الخيرات وأعظمها وأكملها"[٣](ص ١٧٧-١٧٩). والسعادة، بهـذا المعـنى ليسـت في الـثروة، كمـا يـرى بعـض الـناس، ولا في التمـتع بالـلذات كما يتوهم آخـرون، ولا في الرئاسـة كمـا يعـتقد بعضـهم، ولا في أي شيء من هذا القبيل.. إن المقصودة هنا هي **السعادة الحقيقية التي هي نهاية الكمال الإنسـاني**.

و"**الكمـال**" مفهـوم أرسطي أسـاسـي، وهو صنفان: كمال أول وكمال ثان. فالكمال الأول هـو الـذي يخـص الـنوع مـثل الشكل للسيف، والنفس للإنسان، وهو ما يحتاج إليه الشيء في وجـوده وبقائه. والكمال الثاني هو ما يتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته مثل القطع بالنسبة

---

٢ – الفـارابي: أبـو نصر. التنـبيه عـلى سـبيل تحصـيل السـعادة. تحقيق د. سحبان خليفات. منشورات الجامعة الأردنيـة. عمـان. ١٩٨٧. والكـتاب رسـالة صـغيرة مبسـطة. لخـص فيهـا كـتاب الأخـلاق: المعروف بنيقوماخيا لأرسـطو.

٣ – نفس المعطيات أعلاه. وإليها نحيل داخل المتن. هذا والفارابي ينقل هنا عن أرسطو بالحرف تقريبا.

للسيف، والتمييز والرؤية والحركة بالنسبة للإنسان، وهذا لا يحتاج إليها الشيء في وجوده وبقائه. والمطلوب هنا هو الكمال الذي يبلغ به الموجود أكمل درجات وجوده وهو بالنسبة للإنسان **كمال نفس** فيه. والنفس، بالتعريف، **كمال أول للجسم. وكمال النفس هو العلم**. بيان ذلك أن النفس في الطفل الصغير تكون مندمجة في الجسد فنفسه هي إحساساته، وبنمو قدراته الحسية يبرز فيها **العقل**. وبالعلم والمعرفة ينمو العقل ويستقل عن الجسم والإحساس. فلا يتوقف عليهما في عمله (التفكير، التعقل) بل يشتغل بالمجردات والمفاهيم العامة أي بـ "**المعقولات**" التي لا تحتاج في وجودها إلى مادة، فيغدو العقل حينئذ مستقلا بدوره عن المادة يشتغل بالمعقولات وحدها فتصبح هي نفسها العقل. **ويصبح العقل هو نفس معقولاته. وذلك هو كماله**. وتلك هي **السعادة**. فالعلم إذن هو طريق النفس إلى السعادة: فكلما زادت علما زادت كمالا. مثلا: بالعلم يزول الخوف، لأن مصدر الخوف هو الجهل. والسعادة من شروطها انتفاء الخوف. ولما كانت السعادة الحقيقية هي نهاية الكمال الإنساني، فهي إنما تتحقق بأقصى درجات العلم وأكثرها يقينا.

ولكن كيف؟ وما القول في أحوال الإنسان الأخرى التي لا تدخل في باب العلم كالتي تتعلق بالسلوك والأخلاق. أليس لها هي الأخرى دور ما في تحصيل الكمال الإنساني؟

فعلا، أحوال الإنسان أو صفاته وسلوكه، منها ما يكون موضوعا للمدح أو الذم، ومنها ما لا يكون موضوعا لا للمدح ولا للذم. والسعادة ينالها الإنسان بالصنف الأول من أحواله. وهذه الأحوال ثلاثة: ١) أفعال البدن كالمشي والقيام والقعود الخ، ٢) عوارض النفس مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب الخ، ٣) التمييز بالذهن.

وكما أن الأفعال يلحقها المدح متى كانت جميلة، والذم متى كانت قبيحة فكذلك **عوارض النفس** يلحقها المدح متى كانت على ما ينبغي، ويلحقها الذم متى كانت على غير ما ينبغي. **والتمييز** يلحقه المدح متى كان جيدا، والذم متى كان رديئا. فيجب إذن بيان متى تكون الأفعال جميلة، ومتى تكون عوارض النفس على ما ينبغي، ومتى يكون التمييز جيدا.

تكون أفعالنا البدنية وعوارض أنفسنا جميلة بحيث ننال بها السعادة، متى كانت **طوعا واختيارا**، وكان اختيارنا لها لأجل ذاتها، وكان ذلك في كل ما نفعله، وطوال حياتنا كلها. وكذلك **جودة التمييز** يجب أن تكون بحيث يشعر الإنسان بما يميز وكيف يميز، في كل شيء يميزه وفي كل حين من حياته. والشقاوة تلحق الإنسان متى كانت أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه بحيث يقصد بها القبيح طوعا واختيارا الخ.

والإنسان مفطور على **قوة** (=استعداد) بها تكون أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه على ما ينبغي، (أو على غير ما ينبغي) وبهذه القوة يفعل الأفعال الجميلة والقبيحة، ويكون له جودة التمييز أو رداءته، "وهذه القوة (=الاستعداد) يفطر الإنسان عليها من أول وجوده فليس إلى الإنسان اكتسابها"، بل هو مطبوع عليها. أما الأحوال الأخرى فإنها تحدث باكتساب، وهي

قسمان: ١) ما يكون به التمييز جيدا فقط وهو قوة الذهن، أو رديئا فقط وهو ضعف الذهن ٢) ما به تكون الأفعال وعوارض النفس جميلة فقط وهو الخلق الجميل، أو قبيحة فقط ويسمى الخلق القبيح. "فالخلق الجميل وقوة الذهن هما جميعا الفضيلة الإنسانية". (ص ١٨٩).

الأخلاق -الجميل منها والقبيح- **كلها مكتسبة بالاعتياد**. أي بتكرير الفعل مرارا وزمنا طويلا. "والدليل على أن الأخلاق إنما تحصل عن العادة ما نراه يحدث في المدن، فإن أصحاب السياسات إنما يجعلون أهل المدن خيارا بما يعودونهم من أفعال الخير".(ص ١٩٣).

والأخلاق، بما هي عوارض النفس، فهي كعوارض البدن من صحة ومرض. وكما أن الصحة إنما تحصل للبدن متى كانت الأمور التي تحصل بها على حال توسط. فكذلك الأفعال، **فمتى كانت على حال التوسط والاعتدال حصل منها الخلق الجميل**. مثال ذلك: الشجاعة هي خلق جميل لأنها وسط بين التهور والجبن. والسخاء خلق جميل وهو وسط بين التقتير والتبذير. والعفة وسط بين الشره وفقدان الإحساس باللذة الخ.

والوصول إلى **الوسط الفاضل** يكون بتعويد النفس عليه. وذلك بالنقصان من جهة الإفراط والزيادة في جهة التفريط، أو العكس حسب الأحوال. "وبالجملة كلما وجدنا أنفسنا مالت إلى جانب عودناها أفعال الجانب الآخر. ولا نزال نفعل ذلك إلى أن نبلغ الوسط أو نقاربه جدا". ويمكن أن نتحقق من أننا على الوسط متى كانت سهولة الفعل إلى هذا الجانب أو ذاك على السواء بالنسبة لنا، وكنا لا نلتذ، أو نلتذ قليلا، إذا زدنا في جهة اللذة، ولا نتأذى، أو نتأذى قليلا، إذا زدنا في جهة الأذى.

هل نتخذ من اللذة مقياسا؟ وأي نوع منها يصلح لهذا الغرض؟

اللذات منها ما يتبع المحسوس، منظورا كان أو مشموما أو مذموما الخ. ومنها ما يتبع المفهوم مثل الرئاسة والتسلط والغلبة والعلم الخ. واللذات منها عاجلة ومنها آجلة. وكذلك الأذى، فيجب التمييز بينهما لنتحمل الأذى في العاجل في سبيل اللذة في الآجل. وبذلك يسهل علينا فعل الجميل. وبهذا يختلف الناس: فمنهم من يستحقون أن يعتبروا **أحرارا** وهم من كانت لهم جودة الرّوية (والتمييز) وقوة العزيمة، مما يمكنهم من اختيار **اللذة الآجلة وترك اللذة العاجلة، واحتمال الأذى في العاجلة في سبيل اللذة في الآجلة**. و"منهم من تنقصه جودة الروية وقوة العزيمة وهو الذي جرت العادة على تسميته بالإنسان البهيمي والعبد باستيهال، ومنهم من تنقصه قوة العزيمة فقط وله جودة الروية وهو الذي جرت العادة على تسميته بالعبد بالطبع" (ص ٢١٦).

وإذن فالأمر كله يتوقف على جودة الروية والتمييز إذ بها تحصل لنا جميع المعارف التي بإمكاننا عِلمها، وهي قسمان: قسم شأنه أن يُعلم ولا يُعمل مثل علمنا أن الله واحد. وقسم شأنه **أن يعلم ويفعل** مثل علمنا أن بر الوالدين حسن. ولكل منهما صنائع بها يكتسب. "والصنائع التي تكسبنا علم ما يعمل والقوة على عمله صنفان: صنف يتصرف به الإنسان في

المدن مثل الطب والتجارة والملاحة (الصنائع العملية)، وصنف به ينظر الإنسان في السِّير (=نظم الحكم) أيها أجود وينحو بها نحو فعل الحسنات (الصناعة المدنية: الأخلاق والسياسة)... و[صنف] به يستفيد القوة على فعلها (الصناعة الفلسفية، الحكمة)... وكل واحد من هذه الصنائع الثلاث له مقصود ما إنساني. **والمقصود الإنساني** ثلاثة أشياء: **اللذيذ، والنافع، والجميل**". والنافع إما نافع في اللذيذ وإما في الجميل، وإذن "فقد حصل أن مقصود الصنائع كلها إما جميل وإما نافع، فإذن الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع".

والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة، وتسمى الحكمة. والصناعات التي يقصد بها النافع فليس شيء منها يسمى حكمة على الإطلاق، ولكن ربما سمي بعضها بهذا الاسم على طريق التشبيه بالفلسفة. ولما كان الجميل صنفين، صنف هو علم فقط وصنف هو علم وعمل، صارت صناعة الفلسفة صنفين: صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، وتسمى الفلسفة النظرية، والثاني تحصل به معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى **الفلسفة العملية** والفلسفة المدنية.

والفلسفة النظرية ثلاثة أصناف من العلوم: "علم التعاليم (الرياضيات) والعلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة، فهذه هي العلوم التي شأنها أن تعلم فقط، فيكون ما شأنُه أن يعلم فقط من الموجودات ثلاثة أصناف. أما **الفلسفة العملية** فهي صنفان: "أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي عنها تصدر الأفعال الجميلة، والقدرة على اقتنائها، وبه تصير الأفعال الجميلة قنية لنا. وهذه تسمى **الصناعة الخلقية** (علم الأخلاق). والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم. وهذه تسمى الفلسفة السياسية وعلم السياسة.

"ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قُنْية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها السعادة، فهذه هي التي تحصل بجودة التمييز". (ص ٢٢٦).

و"لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب من كل مطلوب معرفته، لزم أن تكون القوة على إدراك الصواب حاصلة لنا قبل جميع هذه. وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده، وبها نقف على ما هو باطل أنه باطل بيقين فنجتنبه (...)، والصناعة التي نستفيد منها هذه القوة تسمى صناعة المنطق" (ص ٢٢٧).

وإذن **فالبداية يجب أن تكون من المنطق**. وبعد أن يبين الفارابي أهمية المنطق، واختلافه عن النحو، يعلن أنه سيشرع في تأليف كتاب في المنطق يبدأه بـ "الألفاظ الدالة".

والخلاصة أن مهمة كتاب "**التنبيه على سبيل السعادة**" تنحصر في رسم الطريق التي باتباعها يمكن **تحصيل** السعادة. المَعْلم الأول في هذا الطريق هو "الخلق الجميل". والخلق الجميل يحصل بالتكرار ولكنه يتوقف على "جودة التمييز" وهي المَعْلم الثاني، وجودة التمييز سبيلها الفلسفة، وهي المعلم الثالث والأخير. والفلسفة جملة علوم. منها علم هو لها كالأداة. وهو المنطق، ومنه يجب أن تكون البداية.

ليس في هذا "**التنبيه**" ما يخرجنا عن أرسطو. إنه تلخيص جيد وسريع لكتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس". والاختلاف الوحيد هو أن أرسطو أنهى كتابه، أعني دراسته لموضوع الأخلاق، بطرح مسألة **النواميس** (=التشريعات أو القوانين) التي من شأنها أن تحمل الناس على "الخلق الجميل". ذلك لأن الإنسان "مدني بالطبع"، لا بد له من الاجتماع في "مدينة" أو ما في معناها، وبالتالي فالمسألة التي تطرح نفسها بعد القول في الأخلاق، أخلاق "**الفرد**"، هي مسألة "**تدبير المدينة**" بالطريقة التي تمكن من حمل الناس على الأخلاق الجميلة، وهذا هو موضوع "الصناعة المدنية" أو "السياسة". وقد وعد أرسطو بالانتقال إلى البحث فيها، وقد فعل فكان كتابه : "السياسة". أما **الفارابي** فقد اختار نهاية أخرى لكتابه وبداية أخرى لما سيليه. لقد انتهى إلى أن السعادة لا تحصل إلا بالفلسفة. والفلسفة جملة علوم تحتاج أولا إلى علم أولي تكون به "جودة التمييز" وهو المنطق، منه يجب أن تكون البداية. فأعلن أنه سينتقل إلى تأليف كتاب فيه يبدأه من البداية كذلك : من "الألفاظ الدالة".

أرسطو يقودنا من "الأخلاق" إلى مجال تطبيقها: "المدينة"، والفارابي يقودنا من "الأخلاق" إلى كيفية تحصيلها: الفلسفة! كيف نفسر هذا الاختلاف؟ سؤال نرجئ الجواب عنه إلى أن ننتهي من الاستماع إلى الفارابي يشرح لنا كيفية "**تحصيل السعادة**" بعد أن نبه على سبيلها. وليس من الضروري البدء من البداية التي أشار إليها الفارابي أعلاه (المنطق)، فنحن لا نروم تعلم الفلسفة التي تحصل بها "السعادة" كما يتصورها الفارابي، بل تنحصر مهمتنا هنا في التعرف على هيكلها العام، وقد كفانا الفارابي مؤونة البحث، فقد سجل ذلك في كتاب سماه: "**تحصيل السعادة**"[1].

—٢—

يتعلق الأمر إذن، في هذا الكتاب، بتسطير "برنامج" لدراسة الفلسفة، برنامج هدفه تحصيل المعرفة الشاملة بالله والكون والإنسان! وبما أن الهدف ليس الشروع في دراسة الفلسفة، بل وصفها من الخارج باعتبارها طريقا لتحصيل السعادة. فإن قوام هذا البرنامج ليس المعارف الفلسفية ذاتها بل الفضائل التي تنتج من تحصيل هذه المعارف. وهي الفضائل

٤ - أبو نصر الفارابي. **تحصيل السعادة**. تحقيق جعفر آل ياسين. دار الأندلس. بيروت ١٩٨١

تنقسم بانقسام المعارف -حسب أرسطو- إلى أربعة أقسام يشرحها الفارابي كما يلي. قال: "الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها **السعادة الدنيا** في الحياة الأولى. **والسعادة القصوى** في الحياة الأخرى، أربعة أجناس: **الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية**" (ص ٤٩). ثم يأخذ في ذكر ما تحتوي عليه هذه الأجناس من الفضائل فيعرض علوم المنظومة الأرسطية بكاملها فيبين أقسامها ومسائلها الخ، الشيء الذي يستغرق الكتاب كله.

الفضائل النظرية تعطيها العلوم النظرية، لا بمعنى أن العلم شيء وفضيلته شيء آخر، بل بمعنى **أن العلم هو نفسه فضيلة**. والعلوم النظرية المعنية هنا هي تلك التي ذكرها أرسطو. وقد سبقت الإشارة إليها. وأسمى هذه العلوم في نظر الفارابي هو العلم المبدأ الأول (الله)، الذي بمعرفته "تحصل لنا معرفة الموجودات بأقصى أسبابها، وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات) وبه تحصل **السعادة القصوى**.

أما **الفضائل الفكرية**: فهي عبارة عن ما تقتضي الفضائل النظرية حصوله بالفعل في الأمم والمدن. "وحصولها فيهم عرضة للتغير، منها ما يلحقه التغير بتأثير الطبيعة وهذا يدرس في العلم الطبيعي، ومنها ما يلحقه التغير بالإرادة وهو قسمان: قسم يلحقه التغير باستمرار فلا يمكن أن توضع له قوانين، لأنه لا يثبت على حال، وقسم يلحقه التغير في مدد طويلة يمكن أن توضع له قوانين، ولكن قوانين تتبدل بتبدل الأحوال. **والقوة التي تضع هذه القوانين هي القوة الفكرية**. والمعارف التي تستنبط بالقوة الفكرية أي **بالروية**، إنما تستنبط على أنها نافعة في أن تحصل منها غاية ما، فهي مقيدة بالزمان والمكان (ص ٦٦).

وتنقسم القوة الفكرية إلى الفضيلة الفكرية التي تستنبط بها الأشياء الخاصة بالمدينة فتكون حينئذ **فضيلة فكرية مدنية** هدفها: الأنفع والأجمل للمدينة أو للأمة ولمدة طويلة. ولذلك "كانت أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس" الخ. وإلى **فضائل فكرية جزئية** يخص كل منها صناعة من الصناعات، "كالفضيلة الفكرية التي يستنبط بها ما هو الأنفع والأجمل معا في صناعة صناعة أو غرض غرض حادث في وقت وقت"، فتكون أقسام هذه على عدد أقسام الصنائع وعلى عدد أقسام السير.

وتقترن بالفضائل الفكرية **فضائل خلقية**. ذلك أن "الذي يهوى لنفسه الخير، الذي هو في الحقيقة خير وليس يكون إلا خيرا فاضلا، ليس خيرا فاضلا في فكره. بل خيرا فاضلا في خلُقه وأفعاله. ويشبه أن تكون فضيلته وخلقه وأفعاله على مقدار قوة فكره على ما له من استنباط الأنفع والأجمل (...) فكل ما كان من هذه الفضائل الفكرية أكمل رئاسة وأعظم قوة كانت الفضائل الخلقية المقترنة به أشد رئاسة وأعظم قوة". وإن كان ما يستنبط من ذلك خاصا بجزء من المدينة كانت الفضائل الخلقية بحسب ذلك. بعبارة أخرى: الفضيلة الفكرية هي التي بها نضع القوانين والأخلاق الصالحة. وواضع هذه القوانين والأخلاق هو أول من

يحترمها ويعمل بها فهي خلق له (ص ٧٠-٧٢). وتقابل هذه الفضائل الفكرية والخلقية **صناعات عملية**. فالفضيلة الفكرية الأكمل رئاسة. والفضيلة الخلقية المقترنة بها تقابلهما الصناعة الرئيسة (رئاسة المدينة). ثم تتدرج الصناعات بتدرج الفضائل الفكرية والخلقية (أعوان الرئيس، الجند، إلى عامة الناس).

وهذه الفضائل بأجناسها الأربعة بعضها تابع لبعض: الفضائل النظرية أولا والفضائل الفكرية تابعة لها، والخلقية تابعة لهذه، والصناعات العملية تابعة للفضائل الخلقية. ومع ذلك فهي لا تحصل للناس على السواء، بل كل إنسان معد بالطبع، أي بالفطرة، على نوع معين من الفضائل هي له كالملكات، "مثل الملكات التي توجد في الحيوانات غير الناطقة. مثل ما يقال الشجاعة للأسد والمكر للثعلب والروغان في الذئب.. فإنه لا يمتنع أن يكون كل إنسان مفطورا على أن تكون قوة في نفسه في أن يتحرك إلى فعل فضيلة ما من الفضائل، أو ملكة ما من الملكات، في الجملة أسهل عليه من حركته إلى فعل ضدها..." (ص ٧٧).

وعلى هذا الأساس يتفاوت الناس في وظائفهم ومراتبهم الاجتماعية. فاختلاف المنازل وتفاوتها لا يرجع إلى الإرادة بقدر ما يرجع إلى الفطرة التي فطر كل شخص عليها. فالإرادة إنما تكمل وتتمم ما تقتضيه الطبيعة والفطرة. "فإذا كان كذلك، فليس أي إنسان اتفق تكون صناعته وفضيلته الخلقية وفضيلته الفكرية عظيمة القوة. **فإن الملوك ليس إنما هم ملوك بالإرادة فقط بل بالطبيعة، وكذلك الخدم خدم بالطبيعة أولا ثم ثانيا بالإرادة**. فيكمل ما أعد له بالطبيعة. وإذا كان ذلك كذلك، فالفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية العظمى والفضيلة الخلقية العظمى والصناعة العملية العظمى إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعد لها بالطبع، وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جدا".

ومن الجدير بالإشارة أن فكرة "**الطبيعة**" هذه فكرة أرسطية. **فأرسطو** عندما لاحظ وجود التفاوت في جميع أشياء الطبيعة، كما في الحياة الإنسانية، فسر ذلك بفطرة الطبع. مثل كون النار تحرق والأكل يشبع الخ. وكما لاحظ أن بعض الأشياء في الطبيعة آلات ووسائل لبعض، نظر إلى العبيد، الذين كانوا مكونا من مكونات المجتمع اليوناني، من حيث وظيفتهم فاعتبرهم بمثابة آلات. وكون العبد عبدا بالطبع ليس معناه أن العبودية طبع في العبد، كما هي الحرارة طبع في النار، بل معناه أن **الخضوع الرق ليس من عمل الإرادة**. بل هو من فعل عوامل وراثية وبيئية واجتماعية الخ. ومن هنا كان ابن العبد لا يرث بالضرورة عبودية أبيه بل يغدو حرا كغيره من الناس إذا خلي سبيله.

وإذا كان الفارابي يسكت عن "العبيد" بوصفهم في أدنى منزلة اجتماعية فإنه بالمقابل يمطط فكرة أرسطو إلى الطرف الآخر: الملوك الشيء الذي يبعده عن أرسطو تماما ليتجاوز أفلاطون إلى أردشير! فهو يقرر كما رأينا، أن "الملوك ليس إنما هم ملوك بالإرادة فقط بل بالطبيعة". **والقول بأن الملك "ملك بالطبيعة" يخدم نظرية الفارابي في "رئيس المدينة الفاضلة"، من حيث إنه "يكون أولا ثم تكون المدينة بعد ذلك". ومعنى ذلك أن "المدينة**

الفاضلة" تبدأ بتوفر الرئيس أولا : **يجب أن تحصل الفضائل العظمى النظرية والفكرية والخلقية والعملية في إنسان ما أولا، فيكون هو الرئيس الفاضل، الذي مهمته تحصيل الفضائل الجزئية، النظرية والفكرية والخلقية والعملية في أشخاص المدينة كل حسب ما هو مفطور عليه.** "فإن الذي له هذه القوة العظيمة ينبغي أن تكون له قدرة على تحصيل جزئيات هذه في الأمم والمدن. وتحصيلها فيها بطريقين أوليين، بتعليم وتأديب": التعليم يخص الفضائل النظرية. والتأديب يخص الفضائل الخلقية والصناعات العملية. وبما أن الناس يتفاوتون بتفاوت استعداداتهم وفطرهم كما ذكرنا فإن تحصيل السعادة سيكون خاضعا لهذا التفاوت. ثم إن السعادة هي بلوغ الموجود الكمال الذي هو له، أي الخاص بنوعه. ومن هنا كان "كل موجود إنما كوّن ليبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه. فالذي للإنسان من هذا هو المخصوص باسم **السعادة القصوى**، وما لإنسان إنسان من ذلك، بحسب رتبته في الإنسانية، هو السعادة القصوى التي تخص ذلك الجنس".

ومن هنا انقسام الناس إلى خاصة وعامة. "والعامة هم الذين يقتصرون أو الذين سبيلهم أن يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك. والخاصة هم الذين ليس يقتصرون في شيء من معلوماتهم النظرية علي ما يوجبه بادئ الرأي المشترك بل يعتقدون ما يعتقدونه ويعلمون ما يعلمونه عن مقدمات تُعُقِّبَتْ غاية التعقب... ولذلك صار الحاذق من أهل كل صناعة يسمى خاصيا.. وأيضا يقال عامي لكل من لم تكن له رئاسة ما مدنية، ولا كانت له صناعة يرشح بها لرئاسة مدنية.. والخاصي كل من له رئاسة ما مدنية أو كل من له صناعة يرصد بها لرئاسة ما مدنية... **فأخص الخواص يلزم أن يكون الرئيس الأول**.. والباقي عامة وجمهور" (ص ٨٦-٨٨).

هذا ينقلنا من "الأخلاق" إلى "السياسة"، من التعرف على السعادة وكيفية تحصيلها إلى مجال تطبيقها : المدينة الفاضلة.

—٣—

فعلا ينتقل بنا الفارابي إلى "**المدينة**" (أو السياسة)، ولكن على جسر آخر غير الذي تعرفنا عليه عند أرسطو. لقد انتقل أرسطو من الأخلاق إلى "المدينة" لأن الإنسان مدني بالطبع، لا يعيش بمفرده بل مع جماعة، ولأن تطبيق الأخلاق التي سطرها والفضائل التي قررها يتطلب قوانين ودساتير تسنها حكومة وتسهر على تطبيقها في تلك الجماعة. فكان من الضروري البحث عن أفضل حكومة ممكنة لتضع أفضل القوانين وتطبقها على الناس. **أما الفارابي فهو ينتقل بنا، لا من الأخلاق إلى السياسة، بل من الميتافيزيقا إلى السياسة**: من "نظام الكون" (أو المدينة الإلهية) الذي رسمته الفلسفة النظرية التي اعتمدها وهي غير أرسطية بل أفلاطونية محدثة (هرمسية، حرانية)، إلى "نظام الاجتماع" (أو المدينة البشرية) التي

وحدها تتحقق لها السعادة إذا كانت "فاضلة". والمدينة التي يتحدث عنها الفارابي ليست مدينة أرسطو ولا حتى مدينة أفلاطون بل هي "أفلاطونية محدثة" تعنى **بالعقائد والآراء وبالرئيس** أكثر من عنايتها بجسم المدينة نفسها.

وهكذا فالمدينة تكون فاضلة في نظر الفارابي عندما يتوفر فيها شرطان اثنان: **إذا كانت شبيهة في نظامها بالمدينة الإلهية (نظام الكون)، وكانت آراء أهلها مطابقة لهذا النظام معتقدة في صوابه وأنه وحدة يمثل الرأي الصحيح والعقيدة الحقة**. وبيان كيفية هذا الشبه وكيفية اعتقاد هذه الآراء هي مهمة "**العلم المدني**" الذي لا يفصل فيه الفارابي على هذا المستوى لا بين الأخلاق والسياسة ولا بينهما وبين العلم.

وهكذا ففي العلم المدني يتبين لمن يريد تحصيل السعادة "أن الاجتماع المدني شبيه باجتماع الأجسام في جملة العالم. وسيتبين له أيضا في جملة ما تشتمل عليه المدينة والأمة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم. **وكما أن في العالم مبدأ أولا ثم مبادئ أخر على ترتيب**. وموجودات عن تلك المبادئ.. **كذلك في جملة ما تشتمل عليه الأمة أو المدينة مبدأ أول ثم مبادئ أخر تتلوه**.. حتى يوجد فيما تشتمل عليه المدينة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم".

وهكذا فباعتقاد هذه الآراء تحصل الفضائل النظرية التي هي مفتاح السعادة.

يعرض الفارابي تصوره للمدينة الفاضلة في كتابين يكرر أحدهما الآخر: كتاب "مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة" وصنوه "كتاب السياسة المدنية. الملقب بمراتب الموجودات"[٥]. هناك كتاب آخر للفارابي في نفس الموضوع تقريبا هو "كتاب الملة"[٦]، وهو عبارة عن رسالة صغيرة يعرّف فيها بموضوعات العلم المدني. ولا يختلف هذا "التعريف" الموجز عما ورد مفصلا في الكتابين السابقين. سوى أنه ينطلق من المقارنة بين الملة الفاضلة والمدينة الفاضلة. الأولى عقيدة وشريعة. والثانية فلسفة نظرية وفلسفة عملية. الفلسفة النظرية كليات تعطي براهين ما يؤخذ في الملة من العقائد كجزئيات بمجرد البيان والجدل. والفلسفة العملية –أو العلم المدني–كليات تنضوي تحتها جزئيات الشريعة في الملة. بعد هذه المقارنات ينطلق الفارابي في عرض ووصف المسائل التي يبحث فيها هذا العلم المدني. كما عرضه في كل من "كتاب مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة" و"كتاب السياسة المدنية. الملقب بمبادئ الموجودات.[٧]

الكتابان يكرر الواحد الآخر كما قلنا، وبما أنه كتبهما معا في أواخر عمره، فإن مضمونهما يعبر عن أنضج مرحلة في تفكيره ويقدم وجهة نظره كفيلسوف. وليس كمجرد

---

٥ – ليس بالإمكان الحسم في سبب هذا التشابه والتكرار بين الكتابين. ولعل أقرب الاحتمالات هو أن يكون الكتاب الذي ألفه أولا قد ضاع منه ثم أعاد تأليفه فاحتفظ لنا التاريخ بالكتابين معا، أو يكون قد ألف أحدهما في دمشق ثم لما سافر إلى القاهرة أعاد كتابته لتلبية طلب ما.

٦ – الفارابي. **كتاب الملة ونصوص أخرى** تحقيق محسن مهدي دار المشرق. بيروت. د–ت.

٧ – وليس لدينا ما نستعين به على معرفة هل **كتاب الملة** أسبق من هذين أو العكس.

ملخّص أو عارض لفلسفة أرسطو أو أفلاطون أو مجرد موفق بينهما[8]. وهذا يسمح بالقول إننا عندما نعرض بنية الكتابين، وهي واحدة، فنحن نعرض في الوقت نفسه وبصورة مباشر بنية فلسفة الفارابي. ولعله من حسن حظنا، فيما يخص الفارابي، أننا نتوفر على نصين بقلمه هو نفسه، يعرض في أحدهما فهرسا مطولا لكتاب "مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة" ويعرض في الثاني مضمون فصول هذا الكتاب، فصلا فصلا[9]. فمن هذه "الأبواب" و"الفصول" يمكن استخلاص بنية الكتاب وهي نفسها بنية "آراء أهل المدينة الفاضلة"، كما يلي:

"الفصل الأول :الشيء الذي ينبغي أن يوضع إلها في الملة الفاضلة: أيُّ موجود هو، وما هو جوهره، وبأي صفات ينبغي أن يوصف، وكيف حصلت الموجودات عنه، وعلى أي جهة هو سبب وجودها، وأي الأسماء ينبغي أن يسمى بها، وبأيها يدعى؟". وعن هذه الأسئلة تتفرع أسئلة أخرى تخص الموضوع نفسه أعني: الله، وجوده، ذاته، صفاته، أفعاله.

"الفصل الثاني: ذكر الموجودات التي ينبغي أن توضع روحانيين وملائكة في الملة الفاضلة، أيُّ موجودات هي، وما جواهرها، وبماذا رتبة كل واحد منها على الآخر، وما رتبته من الأول، وكيف مراتب بعضها من بعض، وما مقدار كمال كل واحد منها، وذكر ما فوض إلى كل واحد من التدبير وما رئاسة كل واحد منه، ثم ما ينبغي أن يرسم لهم في جواهر الأجسام السمائية، كيف هي مدبرة بالأول وبالملائكة، وأي سماء أمرها لأي ملك؟ وأي ملك يرأس أي سماء، وعلى كم شيء من كل سماء يرأس.

"الفصل الثالث : ذكر ما ينبغي أن يرسم (=يقال) لهم في رئاسة الأجسام السمائية على ما تحتها من الأجسام الهيولانية وفي تدبيرها لها، وعلى أي جهة هي أسباب وجودها، وكيف دبر الله تعالى ما في الأجسام الطبيعية بالأجسام السمائية؟ وما الذي دبر وسماه سماء وكوكبا كوكبا، وما الذي ينبغي أن يرسم لهم في رسم مشهورات الكواكب، وكيف تدبير الله للأجسام الهيولانية بكوكب كوكب على انفراده وتدبيره إياها باجتماع جميعها أو ببعضها؟ وكيف ضبطت الهيولانيات (=الكائنات الأرضية) بالسمائيات، وكيف وجه العدل فيها، وأن كل ما يجري عدل لا جور فيه وكمال لا نقص فيه (=نظام العالم أحسن نظام ممكن).

"الفصل الرابع: فيه ذكر الإنسان : وأول ذلك إحصاء ما هو طبيعي له، فمن ذلك نفس الإنسان وكم قواها وما فعل كل واحدة منها وما مراتب بعضها من بعض، ثم إحصاء جمل

---

8 – معروف أن للفارابي كتبا ورسائل عديدة عرّف فيها بكتب كل من أفلاطون وأرسطو، بعرض مسائل تلك والغرض المتوخى من تأليفها الخ.

9 – نشره محسن مهدي ضمن المرجع المذكور آنفا. ذكر ابن أبي أصيبعة بصدد كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة أن الفارابي "ابتدأ بتأليف هذا الكتاب ببغداد وحمله إلى الشام في آخر سنة ثلاثين وثلاثمائة وتممه بدمشق في سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة، وحرره، ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب، ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه، فعمل الفصول بمصر في سنة سبع وثلاثين، وهي ستة فصول" ابن أبي أصيبعة. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. ص ٦٠٨ . هذا وقد نشر فهرس الأبواب في الطبعة الصادرة عن المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥٩ بتقديم ألبير نادر. أما "الفصول" فقد نشرها محسن مهدي ضمن المرجع المذكور.

أعضائه ومراتبها، وأي قوة من قوى النفس في أي عضو. وأي القوى هي الرئيسة، وما مراتبها في الرئاسة، وأيها هي الخادمة، ومراتبها في الخدمة؟ (...) وكيف يحدث العقل في الإنسان، وكيف فعل العقل الفعال (= آخر العقول السماوية والمدبر للظواهر في الأرض) في الجزء الناطق (...) ثم معنى الإرادة ما هو، ومعنى الاختيار ما هو، وما الفرق بينهما. وما السعادة القصوى التي لها كون الإنسان (=التي من أجلها وجد)، وما الشقاء الذي يصير إليه إذا مال عن طريق السعادة؟ وأن الإنسان يصير إلى كل واحد منهما بإرادته واختياره؟ وكيف يصير. وما معنى الأفعال الجميلة الفاضلة ومع معنى الرذيلة والأفعال القبيحة. ثم ذكر أصناف المنام وأصناف الرؤيا لأي جزء من أجزاء النفس هي، وما الرؤيا الصادقة ومن أية قوة من قوى النفس تحصل (...)، ثم كيف يكون الوحي، وبأي قوة يتلقاه من يوحى إليه وبواسطة مَن من الملائكة..".

"الفصل الخامس: فيه إحصاء الأشياء التي توجد للإنسان بإرادته : من ذلك الحاجة إلى الاجتماعات الإنسانية" وأصنافها، "وما المدينة الفاضلة، وأي التئام يجتمع منه هذه المدينة، وكم أجزاؤها، وما مراتب أجزاء أجزائها وما رئاستها، وكيف تترتب وترتبط وتنتظم؟ وكيف ينبغي أن يكون ملكها ورئيسها الأول، وكم شريطة ينبغي أن تكون فيه حتى يصلح أن يكون ملكا لهذه المدينة، وأي علامات وشرائط ينبغي أن تكون فيه من مولده وصباه وحداثته حتى يرشح بها لملك المدينة الفاضلة، وبأي آداب وصناعات يؤدب بها حتى تحصل له مهنة الملك الفاضلة؟ وكيف ينبغي أن تكون الرئاسات التي تتبع الرئيس الأول في هذه المدينة؟ ثم أصناف الاجتماعات في المدن المضادة للمدينة الفاضلة فإن منها مدنا جاهلية ومنها مدنا ضالة ومنها مدنا فاسقة. وذكر ملوكهم وما رئاسة كل واحد منهم (...) ثم ذكر أصناف السعادات التي إليها تصير أنفس أهل المدن الفاضلة في الحياة الآخرة، وذكر أصناف الشقاء الذي تصير إليه أنفس أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة في الحياة الآخرة (...).

"الفصل السادس :ذكر الأصول الفاسدة التي منها تفرعت أصناف الآراء والاجتماعات والمدن والرئاسات الجاهلية، ثم ذكر الأصول الفاسدة التي منها تنشأ الآراء والاجتماعات والمدن والرئاسات الضالة (...). ثم من بعد ذلك ذكر الظنون التي حدثت عنها الآراء الضالة حتى التأمت منها الملل التي قد تبعتها الرئاسات والسياسات الضالة".

ويختم الفارابي بالقول : "وهاهنا كان ينبغي أن تذكر مثالات هذه فتؤخذ عن الملل الجاهلية والضالة الموجودة اليوم في الأمم، ولكن رأينا أن نرجئها إلى الزيادات". ولم يصلنا شيء من "الزيادات" في هذا الموضوع، ولعله لم يكتب فيه شيئا.

تلك هي المسائل التي تناولها كل من "كتاب مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة" و"كتاب السياسة المدنية" للفارابي، نعود فنجملها في النقط التالية قبل التعليق عليها:

١- الله: ذاته، صفاته، أفعاله. كيفية صدور العالم عنه.

٢- العالم السماوي : أجساما ونفوسا وعقولا. وكيفية تدبير من في السماء لما في الأرض.

٣- العالم الأرضي وكيفية تشكل الكائنات فيه.

٤- الإنسان وقواه النفسية: العقل والاتصال بالعقل الفعال، أول العقول السماوية (بالعقل: الفلسفة. بالمخيلة : الوحي).

٥- الاجتماعات الإنسانية وأصنافها. المدينة الفاضلة ومضاداتها.

٦- أصناف السعادات والشقاء في الآخرة. والأصول والظنون الفاسدة التي منها تفرعت الآراء والاجتماعات والرئاسات الجاهلية.

من تأمل هذا المسلك نسجل ملاحظات:

اما أن يكون الفارابي واقعا تحت إشكاليات علم الكلام الإسلامي فهذا ما لا يحتاج منا إلى بيان. فالكلام عن الله، ذاته وصفاته وأفعاله، وعن الوحي والنبوة ورئاسة النبي للمدينة الفاضلة، وعن السعادة أو الشقاوة في الآخرة الخ، موضوعات إسلامية بامتياز، موضوعات علم الكلام في الإسلام. ولكن الاشتراك في "الموضوعات" شيء والاشتراك في المضمون والاتجاه شيء آخر.

واما أن يكون الفارابي قد ابتعد عن كل من أفلاطون وأرسطو فهذا أيضا مما لا يحتاج منا إلى بيان، وقد يكفي تذكر الخطوط العامة لوجهة نظر الفيلسوفين اليونانيين كما عرضناها في الفصل العاشر حتى يتضح أن علاقة الفارابي بهما أشبه بعلاقته بعلم الكلام الإسلامي: اشتراك في الشكل واختلاف في المضمون والاتجاه.

لنركز على الاختلاف في الاتجاه بين مدن هذه الأطراف الثلاثة: اليونان، المتكلمين، الفارابي.

—٤—

يقال عادة شيد اليونان مدينتهم الإلهية على غرار مدينتهم الاجتماعية الأرضية. فالمدينة الإلهية عندهم، سواء مدينة الأساطير الشعبية أو مدينة الفلاسفة هي النسخة الراقية الكاملة "المثالية" لمدينتهم "الفاضلة" في الأرض. وهذا يصدق جزئيا على الأقل على مدينة المتكلمين الإسلاميين الإلهية كذلك. فقد شيد المتكلمون "عالم الشهادة"، عالم الأرض والإنسان، بالصورة التي تمكنهم من قياس "عالم الغيب"، عالم الألوهية، عليه، لإثبات صحة عقائدهم المذهبية.

أما الفارابي فقد فعل العكس. **لقد شيد مدينته الفاضلة على غرار مدينته الإلهية،** مدينة الكون. بل إن المدينة الفاضلة عنده إنما تكون فاضلة، فقط عندما تكون على مثال نظام الكون وترتيبه. ومن هنا كان "الجدل" عنده نازلا ثم صاعدا، على العكس مما عند أفلاطون وأرسطو والمتكلمين المسلمين. وما يهمنا من هذا وذاك الآن هو ما يترتب عنهما من **نتائج خطيرة على مستوى نظام القيم.**

- فمن جهة إن بناء مدينة البشر على غرار "المدينة الإلهة" يقتضي أول ما يقتضي **وضع رئيس المدينة البشرية في المنزلة نفسها التي لرئيس المدينة الإلهية**. وهي عنده العقل الأول (الإله) الذي يفيض عنه كل موجود إما مباشرة وإما بواسطة. فهو إذن **القيمة الأولى** التي تعلو على جميع القيم الأخرى. **بل هو مصدر القيم كلها.**

- ومن جهة أخرى إن تشييد مدينة البشر على غرار نظام مدينة السماء معناه تكريس **حتمية لا ترحم**. فالحركات في الأرض يجب أن تكون منتظمة ومطردة كحركات الكواكب والنجوم. وكذلك طبقات المجتمع يجب أن تكون ثابتة لا تتغير ولا يمكن الارتقاء من الواحدة إلى الأخرى تماما كما هو الحال في الأفلاك والمدارات التي تسير عليها الكواكب. وهكذا.

وهذه النتائج ليست مجرد استنتاجات يقتضيها نظام الفارابي الفلسفي بل هي **معطيات أساسية** تقررها نصوص الفارابي نفسه. يقول: "ومراتب أهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها وبحسب الآداب التي تأدبوا بها. **والرئيس الأول هو الذي يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استئهاله**. وذلك إما رتبة خدمة وإما رتبة رئاسة (...) فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض، ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض. وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية. **ومراتبها شبيهة أيضا بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى** والأسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها. **ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات**. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلا قليلا فيكون كل واحد منها رئيسا ومرؤوسا إلى أن تنتهي الموجودات الممكنة [إلى] التي لا رئاسة لها أصلا، بل هي خادمة، وتوجد من أجل غيرها. وهي المادة الأولى والاسطقسات"[١٠].

ولا ينبغي أن نأخذ الأمور هنا على سبيل التمثيل فقط. وإن كان التمثيل له دلالة في مثل هذه الأمور لأنه يعطينا النموذج أو القيمة العليا التي تتحكم في التفكير، بل إن الأمر هنا يتعدى التمثيل ومجرد إقامة التناظر. **فرئيس المدينة الفاضلة** ليس شبيها بالإله في مرتبته وسلطاته واختصاصاته وحسب. بل هو **متصل بالإله ومنه يتلقى "العلم"**. فهو ليس فقط خليفة الله في الأرض أو ظل الله على الأرض بل هو أكثر من ذلك كثيرا. يقول الفارابي: "فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج في شيء أصلا أن يرأسه إنسان. بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل، ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده (لاحظ: إسقاط الشورى!) وتكون له قدرة إدراك شيء شيء مما ينبغي أن يعمل من الجزئيات وقوة على جودة الإرشاد لكل من سواه (...). **وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا**

---

١٠ - الفارابي، كتاب السياسة المدنية. تحقيق فوزي النجار. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٦٤. ص ٨٣-٨٤.

اتصلت نفسه بالعقل الفعال" (=الملاك المدبر للكون من على فلك القمر). ويضيف الفارابي: "**وهذا الإنسان هو الملِك على الحقيقة عند القدماء، وهو الذي ينبغي أن يقال فيه إنه يوحى إليه، فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة** (...) فحينئذ يفيض من العقل الفعال (الملائكي) على العقل المنفعل (البشري) القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة (...). ولأن العقل الفعال فائض عن وجود السبب الأول (=الله) فقد يمكن لأجل ذلك أن يقال إن السبب الأول هو الموحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعال. ورئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى وسائر الرئاسات الإنسانية متأخرة عن هذه وكائنة عنها"[11].

إذن ليس الأمر مجرد تمثيل وإقامة تناظر. بل المسألة مسألة البنية الميتافيزيقية لرؤية الفارابي للكون والإنسان. رئيس المدينة الفاضلة ليس خليفة الله في الأرض بل **هو النبي الفيلسوف أو هو الفيلسوف النبي**. ولا ينبغي التقليل من توظيف الفارابي لنظامه الميتافيزيقي في تشييد مدينته الفاضلة بدعوى أن الأمر إنما يتعلق بتفسير الكيفية التي يحصل بها "الفيلسوف" -رئيس المدينة الفاضلة عند أفلاطون- على المعرفة التي ترفعه إلى هذا المستوى، مستوى الرئاسة للمدينة الفاضلة. إننا لا نطمئن إلى هذا الرأي لأن الفرق كبير وواسع بين منطلق أفلاطون ومنطلق الفارابي. لقد انطلق أفلاطون من الأرض إلى السماء، ليس في نظامه الفلسفي وحسب بل أيضا في تشييد مدينته الفاضلة. كانت نقطة انطلاقه، كما هو معروف، البحث في الطريقة التي بها يمكن تحقيق **العدل** في المجتمع. ثم لما انتهى به فحص المسألة إلى كون العدل لا يمكن أن يتحقق بين الناس إلا في الدولة وبواسطتها أخذ في فحص أنواع الدول أو الدساتير أو "المدن" -لا فرق- بهدف التعرف على أي منها جدير بأن يحقق العدل، فاستعرض التجارب اليونانية في الحكم وانتهى إلى أن أيا منها لم -ولا- يحقق العدل. وأنه لابد لتحقيق العدل من "مدينة" تشيد تشييدا لهذا الغرض. ثم أخذ يشرح كيفية تشييد هذه المدينة في الأرض وبوسائل البشر في الأرض وفي مقدمتها التربية والتعليم. وانتهى به النقاش إلى أن الذي يستحق أن يكون رئيسا لهذه المدينة هو أكثر أهلها معرفة، عن طريق التربية والتعليم لا غير. وهذا هو الفيلسوف. وإذن فرئيس المدينة الفاضلة يجب أن يكون فيلسوفا. وبما أن أفلاطون قد لاحظ أن الناس لا يسلمون أمرهم للفلاسفة، فقد انتهى إلى نتيجة أن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع البشري وإنما ستظل مثالا ونموذجا يتمسك الناس به ويتوقون إليه ويسعون إلى الاقتراب منه. وهذا شيء منطقي وواقعي: فالمطلوب في الحقيقة ومنذ المنطلق، هو العدالة التامة الكاملة، وهذا شيء أبعد منالا في حياة البشر!

ولم يكن الفارابي يجهل منطلق أفلاطون ولا مجال تفكيره فلقد خلّف لنا عرضا لجملة كتب أفلاطون واضحا ومبسطا، ومن ضمنها كتاب الجمهورية (أو السياسة) الذي قدم لنا عنه

---

١١ - نفسه ص ٧٩-٨٠.

ملخصا يشتمل على العناصر التي ذكرناها هنا. وإذن فلا يمكن القول إن الفارابي كان سجين أفلاطون بل لقد صاغ مدينته الفاضلة صياغة غيَّب فيها أفلاطون في أهم مسألة حركت هذا الأخير، وهي **العدالة**. والفارابي لم يول أهمية تذكر لهذه المسألة في مدينته[١٢]. أما نقد الاستبداد الذي خصص له أفلاطون صفحات مشرقة فعلا، ينطبق مضمونها على كل زمان ومكان. فقد سكت عنه الفارابي سكوتا تاما.

ليس هذا وحسب بل إن الفارابي يكرس **الاستبداد المطلق** –ولنقلها الآن– خارج نظامه الميتافيزيقي، وذلك حينما يلتمس نموذجا "علميا" من الطب. ولكن لا لبناء الأخلاق عليه كما رأينا عند جالينوس والرازي وابن سنان، بل لتصوير منزلة الرئيس واختصاصاته. هو يشبه المدينة الفاضلة بالبدن، وأجزاءها بأعضاء البدن، ورئيسها بالقلب "رئيس البدن". يقول: "وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله، من كل ما يشارك فيه عضوٌ آخر، أفضلُه، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورئاستها دون رئاسة الأول، وهي تحت رئاسة الأول تَرأس وتُرأس، كذلك رئيس المدينة الفاضلة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله، ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين". ويضيف: "**وكما أن القلب يتكون أولا، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها، فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال، كذلك رئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولا، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها، وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله**"[١٣].

"رئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولا، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها". أين نجد هذه الفكرة؟

كان التصور السائد في الطب القديم –خاصة عند أتباع أرسطو– يميل فعلا إلى اعتبار القلب "رئيسا" للبدن، فهو الذي يوزع الدم الذي يحمل "الروح الحيواني" إلى جميع أجزاء البدن. ولكن هذا التصور لا ينطبق على المدينة ونشأتها. فأصل الاجتماع عند أرسطو كما عند غيره هو حاجة الناس بعضهم إلى بعض، وأن شعورهم بهذه الحاجة هي التي تدفعهم إلى الاجتماع وبالتالي إنشاء دولة. فالأسبقية للناس كأفراد، والدولة نتيجة لاجتماعهم. وكذلك الشأن عند أفلاطون. فتشييد المدينة الفاضلة يقتضي وجود مجتمع ودولة تتم فيه تربية الحراس وتعليمهم ثم تعليم المتفوقين تعليما أعلى لتكون صفوة الصفوة هم الفلاسفة. أما

١٢ – ذكر رأي بعض أهل المدن غير الفاضلة في "العدل" والقائل بأن "العدل هو التغلب". أو ما نعبر عنه اليوم بـ"قانون الأقوى". وهو رأي عرض له أفلاطون وفنده. انظر: الفارابي. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. ص ١٢٢.

١٣ – الفارابي. آراء **أهل المدينة الفاضلة**. نفس المعطيات. ص ٩٩.

الفارابي فهو إذ يقرر أن "**رئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولا، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها**"، يضعنا أمام مشكلة خطيرة يعبر عنها السؤال التالي: ومن أين يأتي هذا "الرئيس الأول للمدينة الفاضلة"؟ ليس هناك سوى احتمالين: إما أن يتسلم الحكم بالقوة كما يفعل الطغاة والمستبدون أو بالتحالف مع قوى أخرى كما فعل **أردشير**! وإما أن يتسلمه عن طريق النبوة كما حدث في الإسلام.

ومدينة الفارابي تقبل الاحتمالين. فهو يقرر أن رئيس المدينة الفاضلة يمكن أن يكون **نبيا**، ومدينته حينئذ هي "الملة الفاضلة"، وإما أن يكون **فيلسوفا**. ولكن السؤال سيظل قائما: من أين لنا بهذه الفيلسوف؟ وإذا وجد فهل سيعينه الناس رئيسا عليهم؟ إن الفارابي يتجاهل هذه المشكلة التي جعلت أفلاطون يتشاءم إلى درجة اليأس من قيام مدينة فاضلة في هذا العالم! ويبدو أن الفارابي استحضر النموذج الإسلامي حيث الرئيس الأول نبي، وبالتالي فالمسألة تنحصر فيمن يخلفه. وهنا يشترط في خليفة الرئيس الأول جملة شروط يستوحيها من شروط أفلاطون وشروط الفقهاء والمتكلمين الإسلاميين في الخليفة. هو يشترط في الرئيس شرطين عامين: أولهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا للرئاسة، وثانيهما أن يكتسب خصالا معينة بالإرادة. وإنما يكون معدا بالفطرة للرئاسة إذا اجتمعت فيه "اثنتا عشرة شرطا خصلة" يكون قد فطر عليها، أي تكون له طبيعة وليس مما يكتسب، وهي "أن يكون ١) تام الأعضاء سليم الجسم، ٢) جيد الفهم والتصور، ٣) جيد الحفظ، ٤) جيد الفطنة ذكيا، ٥) حسن العبارة ليس في لسانه عيب، ٦) محبا للتعليم،٧) غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، ٨) محبا للصدق وأهله، ٩) كبير النفس محبا للكرامة، ١٠) غير مهتم بأعراض الدنيا كالمال، ١١) محبا للعدل بالطبع ومبغضا للجور بالطبع، ١٢) قوي العزيمة. وإلى جانب هذه الخصال التي يجب أن تكون في الرئيس بالطبع هناك شروط أخرى يشترطها فيمن يكون سبيله إلى الرئاسة الفلسفة (وليس النبوة) : وهي ١) أن تكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال فيقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة، ٢) أن تكون له قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه، ٣) وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة، ٤) إلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة. ٥) وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة الجزئيات.

فإن اجتمعت هذه الشروط في واحد فهو الرئيس. ولكن بما أن اجتماعها على هذه الصورة في واحد أمر عسير فإنه تؤخذ "الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله إن كانوا توالوا في المدينة فأثبتت، ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط" الاثنتا عشرة الراجعة إلى الفطرة مع ست شرائط". أخرى : هي ١) أن يكون حكيما، ٢) عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة محتذيا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها، ٣) له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيا حذو الأولين، ٤) أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات ولم يترك حوله الأولون شيئا، ٥) أن يكون

لـه جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين. ٦) أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحـرب. ويضيف الفارابي قائلا: "فإذا لم يوجد إنسـان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجـد اثـنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرقت هـذه في جماعـة وكـانت الحكمة في واحد والصفات الأخرى موزعة على آخرين وكانوا متلائمين كـانوا هـم الرؤسـاء الأفاضل. فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن فيها الحكمة وكانت فيهـا سـائر الشـرائط بقيت المدينة الفاضـلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بمـلك. وكـانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه الحكمة. إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك"[١٤].

غير أن المشكلة التي واجهتنا قبل مع الرئيس الأول غير النبي تعود لتواجهنا الآن بعد الـنبي! فحسـب مـا سـبق يجـب أن يكـون خـليفة الـرئيس الأول (النبي) "حكيما" في جميع الحـالات. فمن أين لنا بهذا الحكيم، الفيلسوف، وهل يسلم الناس له الأمر؟ الفارابي لا يطرح هـذا السـؤال وإنمـا يكتفي بالقول: "فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضـاف الحكمة إليه لم تلبث المديـنة بعـد مدة أن تهلك"، الشيء الذي يعني أن هذا هو المصير الذي واجهته المدينة الفاضلة الإسلامية بعد النبي!

هـناك مـن يـرى أن الفـارابي كـان إسماعيـلي الميـول بدعـوى أن مدينته الفاضـلة أشبه بالمديـنة الإسماعيـلية. والحـق أن الفـارابي الذي عاش في كنف سيف الدولة لم يكن إسماعيليا ولا كـان فـاعلا سياسـيا ولا داعية إيديولوجية. بل كان فيلسوفا من النمط الكلاسـيكي، منقطعا للـبحث زاهـدا في الدنيـا يقـنع بالكفاية في حدودها الدنيا. ثم إنه كان من سعة الاطلاع وعمق الـتفكير مـا يجعلـه يرتفع عن الفلسـفات الإيديولوجية. ولكنه، وربما بسـبب من ذلك، لم يكن مـن المفكـر فيـه عـنده أن يـبني ويشـيد مديـنته الفاضـلة خـارج نظام القيم المهيمن في عصره، خصوصـا ولم يكـن ممـن يطمحـون إلى الـتغيير بـل كان كل طموحه الجمع والتوفيق. ومن هنا تبـنيه لإشـكاليات عـلم الكلام الإسـلامي ومحاولة دمجها في الفلسـفة لإيجاد حلول لها داخلها ممهـدا لذلـك بـ"الجمع" بين أفلاطون وأرسـطو. ومن هنا كذلك انصرف بتفكيره إلى "آراء" أهل المديـنة الفاضـلة وليـس إلى المكونـات الاجـتماعية والسـياسـية والتربويـة لهـذه المدينة كما فعل أفلاطـون. ومـن هـنا أيضـا انصرافه عن نقد المدن غير الفاضلة التي سماها هو "المدن الجاهلية" نقـدا جذريـا ومفصـلا كما فعل أفلاطون، واهتمامه بنقد المدن "الفاسـقة" و"الضـالة" وهي مدن لم يـتحدث عـنها أفلاطـون وإنمـا أضـافها الفـارابي بوصفها مدنا عرفت الآراء الفاضلة وانصرفت عنها أو حرفتها، على غرار ما يعطيه نظام القيم السائد في عصـره لـ"الفسق" و"الضـلال".

لـيس هـذا وحسـب، بـل إن الفـارابي لم يقـع تحـت هيـمنة نظـام القيم الـذي كرسـه المتكـلمون وحدهـم. بل لقد وقع أيضا تحت تأثير نظام القيم الكسروي الذي كرسـته "الآداب

---

١٤ – الفارابي. آراء أهل المدينة الفاضلة. ص ١٠٥–١٠٨.

السلطانية". وهذا ليس فقط في مجال المماثلة بين الإله، أو السبب الأول، وبين الخليفة أو السلطان. وهي المماثلة التي سادت الخيال الديني والسياسي في العصر العباسي، والمنقولة من الموروث الفارسي[١٥]. بل يلتقي معها في المنطلق أيضا. ذلك أن وجود رئيس المدينة الفاضلة سابق عند الفارابي، كما رأينا، على القول في شكلها وصفاتها. **تماما مثلما أن وجود "الأمير" عند المؤلفين في "الآداب السلطانية" سابق على "المشورة" والنصيحة التي تقدم له**. والشيء نفسه يمكن قوله بالنسبة لنظرية الخلافة عند أهل السنة –دع عنك الإمامية والإسماعيلية. لقد انتهى أهل السنة إلى القول بأن البيعة تنعقد لـ "الإمام" بمبايعة فرد واحد، ثم استغنوا عن هذا الفرد الواحد وقالوا إذا فرض نفسه بشوكته وغلبته فهو الإمام.

على أن **المقارنة بين نموذج أردشير ورئيس المدينة الفاضلة** عند الفارابي تبدو أكثر إغراء. فلقد كان أردشير هو الرئيس الأول للدينة الفارسية الساسانية، هو المنشئ لها، وقد جمع بين الملك والدين، وجعلهما توأمين لا يفترقان: "الدين أس للملك والملك حارس للدين". فهو لا يمثل السلطة المادية العسكرية وحسب، بل يمثل ويسيطر على السلطة الدينية، ويفرض الرأي الواحد في الدين. وأيضا يوزع الطبقات ويمنع الانتقال من طبقة إلى طبقة. تماما على غرار ما رأيناه عند الفارابي، سواء بخصوص رئيس المدينة أو بخصوص مراتب أهلها ووجوب بقائهم في منازلهم كبقاء الكواكب والنجوم والأبراج في منازلها!

هل كان الفارابي يستحضر، شعوريا أو لاشعوريا –لا فرق– نموذج أردشير وهو يشيد مدينته الفاضلة؟

سؤال غريب حقا! ومع ذلك فإن هناك ما يبرر طرحه. لقد ورد في نص لابن باجة ما يلي: "ولما كانت جميع السير (=المدن، نظم الحكم) التي في هذا الزمان وفيما كان قبلها من معظم ما بلغنا خبره –**اللهم إلا ما يحكي أبو نصر عن سيرة الفرس الأولى**– فكلها مركبة من السير الخمس، ومعظم ما نجده فيها من السير الأربع"[١٦]. يقصد المدن غير الفاضلة التي درسها أفلاطون وهي المدينة الكرامية (التيموقراطية) ومدينة اليسار (الأوليغارشية) و المدينة الجماعية (الديموقراطية/الفوضى) ومدينة التسلط (الطغيان). ومعنى ذلك أن نظم الحكم المعروفة تاريخيا هي نظم مركبة من هذه المدن الأربع باستثناء "**مدينة الفرس الأولى**" **التي ذكرها الفارابي وقال عنها إنها كانت فاضلة**. والشيء نفسه تقريبا نقرأه عند ابن رشد بمناسبة تعليقه على المدن التي ذكرها أرسطو في كتاب "الخطابة"، حيث ميز بين: "رئاسة الملِك [الفاضلة] وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية". وبين "رياسة الأخيار وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط. وهذه تعرف **بالإمامية** ويقال إنها

---

١٥ – أنظر حول هذه النقطة كتابنا: **العقل السياسي العربي**. نفس المعطيات المذكورة. ص ٣٥١ وما بعدها.

١٦ – ابن باجة. رسائل ابن باجة الإلهية. تحقيق ماجد فخري. دار النهار ١٩٦٨. ص ٤٣.

كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر" الفارابي[١٧]. وإذن فالمدينة الإمامية التي تدخل في عداد المدن الفاضلة، هي الفاضلة **بأعمالها** دون أن تكون في آرائها كذلك.

هل يقصد الفارابي فعلا مدينة أردشير؟

لم نقف بعد على المصدر الذي ذكر فيه الفارابي ذلك. ومع هذا يمكن للمرء أن يأخذ بعين الاعتبار كون أنصار الموروث اليوناني في عصر الفارابي وقبله قد تبنوا نظام القيم الكسروي بنصوصه تقريبا ونسبوه إلى اليونان، وإلى أرسطو بالذات (العهود اليونانية والسياسة في تدبير الرئاسة)، ليفاخروا به منافسيهم من أنصار الموروث الفارسي. وكما أبرزنا ذلك في حينه فإن هذه الظاهرة تكشف عن مدى **تغلغل القيم الكسروية في الثقافة العربية يومئذ** (والآن؟)، حتى أصبحت جزءا من بنيتها العامة. في هذا الإطار يمكن القول **إذن إن الفارابي كان واقعا هو أيضا تحت هيمنة نموذج أردشير وأن "المدينة الإمامية" التي قال عنها إنها كانت "فاضلة بأفعالها" هي مدينة أردشير**. وهذا مفهوم. فأردشير لم يكن فيلسوفا ولا نبيا وبالتالي لم يخلف "آراء فاضلة". ولكنه جمع شمل الفرس إذ قضى على ملوك الطوائف وتحالف مع رجال الدين ووضعهم تحت إمرته وأحاط نفسه بهالة من التبجيل والتعظيم. والأوصاف التي خلعها على نفسه أو خلعها عليه من كتبوا عنه، تتناغم مع الأوصاف التي خص بها الفارابي رئيس المدينة الفاضلة: هو القيمة الأولى ومنه تستمد القيم الأخرى: أنشأ حكما مركزيا يحاكي في نظامه نظام الكون، ونظام "المدينة الفاضلة" كما أرادها الفارابي فقد "جعل الناس على أقسام أربعة وحصر كل طبقة على قسمتها". كما أنه منع الانتقال من طبقة إلى أخرى. إنه نظام "المدينة الفاضلة" عند الفارابي كما رأينا قبل.

ليس من المستبعد إذن أن يكون الفارابي يعني بـ"المدينة الإمامية الفاضلة بأعمالها". مدينة أردشير، أو مدينة مماثلة –على الأقل في مخيلة الذين كتبوا "تاريخ الفرس– ترجع إلى ما قبل أردشير. والمهم في مثل هذه الأمور ليس "الضبط" التاريخي لظاهرة ما. فذلك ما يتعذر في الأعم الأغلب، وإنما المهم إثبات حضور الظاهرة في المخيال العام في فترة من الفترات. ونحن نعتقد أن المعطيات التي أبرزناها، سواء في هذا الفصل أو في الفصول الماضية، تؤكد كلها على أن **نموذج أردشير كان حاضرا بقوة زمن الفارابي**، وأن القيم الكسروية التي كرسها أو ربطت به كانت مهيمنة على نظام القيم السائد. هل نضيف أنه كان مهموما بهموم عصره، وأن انقسام دولة الخلافة إلى إمارات قد خلق وضعية أشبه ما تكون بوضعية "ملوك الطوائف" في فارس وأنه بالتالي لم يكن يرى الإصلاح إلا في ظهور رئيس كأردشير، "الملك الجامع"؟

مجرد افتراض. ولكنه حلم لم يفارق الأفق الأخلاقي السياسي العربي الإسلامي. منذ ما قبل عصر الفارابي إلى اليوم. فمتى يتحرر الحلم العربي الإسلامي من نموذج أردشير؟

---

١٧ – ابن رشد. تلخيص الخطابة. تحقيق محمد سليم. لجنة تحقيق التراث الإسلامي. القاهرة ١٩٦٧. ص١٣٨.

الفصل الرابع عشر

النـــزعة الفلسفية : ٢

تدبير "المفرد" .. والمدينة الفاضلة ممكنة

-١-

جرت عادة المؤرخين للفكر الفلسفي في الإسلام على الانتقال من الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا. وإذا كانت علاقة الفارابي بالكندي على مستوى الاتجاه الفلسفي علاقة انفصال أكثر منها علاقة اتصال (لم يكن للكندي باع في المنطق، ولم يقل بنظرية الفيض وهما أهم ما يختص به الفارابي)، فإن علاقة ابن سينا بالفارابي علاقة اتصال عضوي. فالمنظومة الفلسفية السينوية هي نفسها المنظومة الفارابية مع بعض التعديلات. ومع ذلك فابن سينا لم يخلف لنا في مجال "الأخلاق والسياسة" ما يربطه بالفارابي. فهو لم يهتم بالمدينة الفاضلة ولم يكتب في الأخلاق والسياسة ما يسمح بتخصيص مكان ما له في هذا الكتاب[1].

وإذن فلم يبق أمامنا إلا الانتقال إلى الأندلس، إلى ابن باجة بالذات (٤٧٥-٥٣٣ هـ)، إذا نحن أردنا البحث عن نوع من "الامتداد" للمسار الذي خطه الفارابي في الأخلاق والسياسة. وكما سنرى فإن ابن باجة[2] لا يواصل التفكير في الموضوعات نفسها التي كتب

---

١ - لابن سينا رسالة "في علم الأخلاق" في نحو صفحتين، ذكر فيها الفضائل والرذائل على أساس التقسيم الأفلاطوني لقوى النفس، وهي مجرد تلخيص للأفكار السائدة في هذا الموضوع). كما تنسب إليه رسالة في "البر والإثم". وله آراء في "السعادة الأخروية" تابعة لنظريته في النفس. انظر: **بنية العقل العربي**. قسم البرهان. الفصل الثاني. ص ٤٦٣ وما بعدها. **ونحن والتراث**. ابن سينا وفلسفته المشرقية.

٢ - راجع دراستنا عن : "ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس : ابن باجة وتدبير المتوحد". المنشورة في كتابنا: **نحن والتراث**.

فيها الفارابي بل يختط لنفسه طريقا آخر أكثر تعبيرا عن واقع الفكر الفلسفي في عصره. كان الفارابي يحلم في المشرق، وهو معزز مكرم في كنف سيف الدولة، بـ"المدينة الفاضلة".. أما ابن باجة فقد رأى أن "المدينة الفاضلة" لم يحن بعد زمنها في المغرب والأندلس، حيث كانت الفلسفة ما تزال تناضل من أجل إثبات حضورها. فكان المطلوب هو "**تدبير" المفرد، المتوحد**، الذي سيكون اللبنة الأولى للمدينة المطلوبة.

ولكن كيف، والمجتمع والدولة في المغرب والأندلس يعاديان الفلسفة وأهلها؟ كيف يمكن تدبير المفرد، المتوحد، تدبيرا فاضلا في مجتمع غير فاضل؟ تلك هي الإشكالية التي يعالجها ابن باجة في رسالة له بعنوان "**تدبير المتوحد**". وهي أصيلة في موضوعها. ومن سوء الحظ أنه لم يكملها. وقد أسف لذاك كل من ابن طفيل وابن رشد. بل لقد ذهب هذا الأخير في تنويهه بها وتقديره لأصالتها إلى درجة أنه وعد بشرحها[٣].

-٢-

يستهل ابن باجة رسالته بشرح ما يقصد من عبارة "**تدبير المتوحد**". فيلاحظ أن كلمة "التدبير" في لغة العرب "أشهر دلالاتها بالجملة " **ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة**، ولذلك يطلقونها على من فعل فعلا واحدا يقصد به غاية ما"[٤]. و"**التدبير**" قد يكون **بالفعل** كما يفعل النجار مثلا عندما يعالج الخشب، فهو يقوم بجملة من الأفعال والمهارات اليدوية، مرتبة منظمة موجهة نحو غاية معينة مثل صنع الكرسي مثلا، أو كما يفعل الطائر وهو يبني عشه مما يلتقطه الخ. وقد يكون "**التدبير" بالقوة** (=في الذهن)، وهو الأكثر والأشهر، وذلك كمن يخطط لعمل ما، كالمهندس الذي يهيئ في ذهنه صورة المنزل الذي يريد بناءه. وواضح أن التدبير بهذا المعنى (بالقوة) إنما يكون بالفكر ومختص به، ولذلك فهو "لا يمكن أن يوجد إلا للإنسان فقط". و"التدبير" بهذا المعنى قد يقال بعموم فيشمل أفعال الإنسان كلها، كما يقال بخصوص ويقصد به في الغالب "تدبير المدينة". وقد يدخل فيه "تدبير المنزل". وقد يقال في الإله في عبارة "تدبير الإله للعالم" وهو "التدبير المطلق". وليس هو المقصود هنا. وإنما المقصود هو المعنى العام الشائع وهو "تدبير المدن"، ويلحق به "تدبير المنزل".

أما تدبير المدن فقد بينه أفلاطون في السياسة المدينة، "وبين معنى الصواب منه ومن أين يلحقه الخطأ". ولذلك فلا حاجة لإعادة القول فيه. أما "المنزل" فهو في نظر ابن باجة،

---

٣ - نقل مونك S. Munk عن ترجمة لاتينية لنص لابن رشد حول العقل الهيولاني ما يلي. قال ابن رشد: "وأراد أبو بكر الصائغ (ابن باجة) أن يختط طريقة لتدبير المتوحد في هذا البلد، ولكنه لم يتم كتابه. هذا فضلا عن صعوبة إدراك ما تضمنه من أفكار. وسنحاول في غير هذا المكان بيان الغاية التي قصد إليها. ذلك أنه الوحيد الذي عالج هذا الموضوع ولم يسبقه إليه أحد من المتقدمين". ولم يعثر قط على ما وعد به ابن رشد هنا. انظر المرجع ومزيدا من التفاصيل في كتابنا: **نحن والتراث**. نفس المعطيات المذكورة في الهامش السابق.

٤ - ابن باجة. تدبير المتوحد، ضمن **رسائل ابن باجة الإلهية**. تحقيق ماجد فخري. دار النهار. بيروت ١٩٦٨. ص ٣٧. وإلى هذا الكتاب سنحيل داخل الفصل.

جـزء المديـنة. فـإذا كان جزء مدينة فاضلة فأمره يعالج ضمن الكلام عن تدبير المدينة الفاضلة. وأمـا إن كـان جزء المدن غير الفاضلة. فهو منزل ناقص مريض ومنحرف. وهو يختلف من بلد إلى آخـر ومـن زمـان إلى زمـان. ولذلـك لا يمكـن القـول فيـه قولا علميا. يكون كالقانون العام. والذيـن تحدثـوا عـن تدبـير المـنزل الذي من هذا النوع قد أتوا بأقاويل بلاغية. ليست علمية. ولذلـك يفضـل ابن باجة ترك هذا الموضوع لأولئك الذين يتكلمون في الأمور الجزئية. كما تكون في وقت من الأوقات. هناك مبرر آخر يستند إليه ابن باجة في قراره عدم الانشغال بالبحث بما بـه يكـون كمـال المـنزل. وهـو أن "كمـال المـنزل" إما يراد به "تكميل المدينة" وفي هذه الحالة فـالكلام فيـه جزء من الكلام في "تدبير المدينة"، أو يراد به تكميل "غاية الإنسان بالطبع" وفي هذا الحالة فـ "القول فيه جزء من القول في تدبير الإنسـان نفسـه".

ومـن هـنا "تـبين أن القـول في تدبـير المـنزل عـلى ما هو مشهور ليس له جدوى ولا هو عـلم. بـل إنـه كان موقتا، كما يعرض ذلك فيما كتبه البلاغيون في كتب الأدب التي يسمونها نفسـانية (=أدب الـنفس)، مـثل "كليـلة ودمـنة" ومـثل كتاب "حكماء العرب". المشتملة على الوصايا المشورية. وأكثر ما يوجد هذا في أجزاء من كتاب كما يوجد ذلك بالأبواب التي تتضمن صـحبة السـلطان ومعاشـرة الإخوان وما شاكل ذلك. فإن جل الصادق في ذلك إنما كان الصادق مـنها وقـتا مـا وفي سـيرة سـيرة. فـإذا تغـيرت تـلك السيرة تغيرت تلك الآراء التي هي أقاويل كـلية، فصـارت جـزئية بعـد أن كـانت كـلية وصـارت بعـد أن كـانت نافعـة ضـارة أو مطـرحة".ويضـيف ابـن باجـة : "وأنت تتبين ذلك إذا وقفت على ما كان في الكتب الموضوعة في ذلك. وقـت كل قول إلى الزمان الذي بعد زمانه" (٤٠–٤١).

هـل نحتاج مرة أخرى إلى استعمال مفهوم "القطيعة" لنبرز للقارئ أهمية ما يقوله ابن باجـة في هـذا الصـدد؟ فعـلا يـنطوي كـلام ابـن باجـة عـلى قطيعة صريحة وتامة مع نوع من "الأخلاق والسياسة" تعرفنا عليه في الباب الأول. هو "**الآداب السلطانية**". **إننا هنا إزاء نقلة نوعيـة في مجـال القيم**. إن الآداب السلطانية (بما فيها من كلام في تدبير النفس وتدبير المنزل وتدبـير المملكة) هـي أقـوال بلاغية. خطابية. **تمتدح قيما ليست صالحة لكل زمان ومكان**. قـيما تخـص مجـتمعا بعينه في زمن بعينه. وقد تكون كلية عامة بالنسبة لذلك المجتمع وذلك الـزمان. أمـا بالنسـبة لمجـتمع آخـر مختـلف وزمـان آخـر فهـي أقاويل جزئية (غير عامة ولا علمية) فـ"**صارت بعد أن كانت نافعة ضارة أو مطرحة**".

ولكـي نقـدر أهمية هذا الطرح يكفي أن نلاحظ **أنه يجعل حدا نهائيا لحضور أردشير والقيـم الكسـروية كلها** التي بقيت. كما رأينا. **تُجتّر** اجترارا بوصفها تعبر عن حقائق خالدة يجـب الأخـذ بها في كل زمان ومكان. إن ما يقرره ابن باجة هنا هو أن "حِكَم" أردشير كانت تمـثل "الحكمـة" في زمنه وتجربته. وكذلك "حِكَم" أنوشروان وهرمس ومعاوية وزياد والأحنف بـن قيـس وغيرهـم. هـؤلاء جميعـا كـانت "حِكَمُـهم" أقاويل عامة صادقة في زمانها ومكانها. ولكنها ليست أقاويل علمية صادقة في كل زمان ومكان.

بعد هذا التنبيه نعود إلى ابن باجة لنتابعه يعرض البديل الذي يقترح علينا. فنقول: بعد أن أبعد ابن باجة من اهتمامه "الآداب السلطانية" وغيرها من الأقاويل غير العلمية في "الأخلاق والسياسة" عاد إلى المدينة الفاضلة ليميز بينها وبين المدن الناقصة في المسألة التي تهمه مسألة "تدبير المتوحد".

ما دام تدبير المدينة الفاضلة ينتمي، كما قلنا، إلى الصنف من التدبير الذي هو بالقوة، أي الذي يمارسه الفكر –كالمهندس يرسم تصميما لعمارة– فهي تتصور وتدبر على أكمل وجه ممكن (في الذهن)، خالية من كل نقص. هذا يقتضي أن المدينة الفاضلة ستكون خالية من المنازعات والخصومات. وإذا كان الأمر كذلك فلن **تحتاج إلى قضاة**، لأن مهمة القضاة هي الفصل في المنازعات، ولا نزاع هاهنا. وأيضا فبما أن أهل المدينة الفاضلة يتصرفون على مستوى الأكل والشرب وتدبير حاجات أجسامهم، على الوجه الأفضل والأكمل فهم لا يعرفون المرض، وبالتالي هم **في غير حاجة إلى أطباء**(ه). وبالجملة تتميز المدينة الفاضلة بأنها فاضلة في كل شيء فيها : "قد أعطي كل إنسان فيها أفضل ما هو معدٌ نحوه، وأن آراءها كلها صادقة، وأنه لا رأي كاذب فيها وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها (...) فبين أن كل رأي غير رأي أهلها يحدث في المدينة الكاملة فهو كاذب وكل عمل يحدث فيها غير الأعمال المعتادة منها فهو خطأ". وهذا على العكس من المدن الأربع المضادة لها (التيموقراطية، الأوليغارشية، الجماعية الفوضوية، الطغيان)، والتي تكون آراء أهلها فاسدة باطلة. ولكن لا بصورة مطلقة كما هو الشأن في المدينة الفاضلة. ذلك أنه قد يمكن في هذه المدن أن يهتدي الإنسان فيها بطبعه، أو بعد تعلم، إلى رأي صواب فيما يعتقد أهلها الخطأ فيه". وهذا وأمثاله يكونون كـ "**النوابت**". وهكذا فإذا كان من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت، فإن المدن الأخرى المضادة لها توجد فيها نوابت "**ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة**".

ويكشف ابن باجة عن مشروعه بوضوح، وعن ارتباط هذا المشروع بزمانه، وبأن الغاية منه تشييد مدينة فاضلة في بلده فيقول : ولما كانت "جميع السير (المدن) التي في هذا الزمان وفيما كان قبلها من معظم ما بلغنا خبره –اللهم إلا ما يحكيه أبو نصر عن سيرة الفرس الأولى– كلها مركبة من السير الخمس (الأربعة المذكورة زائد الأرستقراطية) ومعظم ما نجد فيها من السير الأربع" وحدها، فإن الأصناف الثلاثة التي ذكرنا، وهم النوابت والحكام (=القضاة) والأطباء، موجودون فيها، وبالتالي فالسعداء، إن أمكن وجودهم في هذه المدن، "فإنما يكون لهم **سعادة المفرد**. وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحدا أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة". وحال هؤلاء أشبه بحال أولئك "الذين يعنيهم الصوفية بقولهم "**الغرباء**"، لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في

ه – ورد هذا عند أفلاطون في **الجمهورية**. انظر :ابن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨ ص٩٩. وانظر نص أفلاطون في المرجع نفسه : الملحق، ص ٢٤٩، فقرة رقم ٤٢ وما بعدها.

آرائهم. **قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان**. إلى سائر ما يقولونه". ويضيف ابن باجة قائلا: " **ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد** (...). فنقول كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته. وكما يقول الطبيب في الإنسان المنفرد في هذه المدن كيف يتوحد حتى يكون صحيحا. إما بأن يحفظ صحته. كما كتب جالينوس في كتاب "حفظ الصحة". وإما بأن يسترجعها إذا زالت. كما وُصفت في صناعة الطب. كذلك هذا القول هو للنابت المفرد، وهو كيف ينال السعادة إذا لم تكن موجودة. أو كيف يزيل عن نفسه **الأعراض التي تمنعه عن السعادة أو نَيْل ما يمكنه منها**. إما بحسب غاية رويته أو بحسب ما استقر في نفسه. وأما حفظها (=السعادة) فذلك شبيه بحفظ الصحة(...). فهذا الذي نصفه **طب النفوس**، وذاك طب الأجسام. **والحكومة طب المعاشرات**". وكما أن ما في الطب من الآراء الصادقة يرجع إلى علوم الطبيعة. وما في القضاء من العدل يرجع إلى العلم المدني. كذلك ما في هذا القول (تدبير المتوحد: الأخلاق) من الأقاويل العلمية يرجع ما فيه إلى العلم الطبيعي والعلم المدني معا (ص ٤٤). كيف؟

-٣-

المقصود بـ "العلم الطبيعي" هو طبيعيات أرسطو التي كانت معارفها تشكل زمن ابن باجة، وبعده بما لا يقل عن ستة قرون، "المعرفة العلمية" بالطبيعة وظواهرها. بما في ذلك الكائنات الحية ومن بينها الإنسان، جسما وإحساسا وتخيلا وتفكيرا، وبالجملة، "نفسا". ولما كانت الأفعال التي تصدر عن الإنسان على العموم، هي ما يهم "الأخلاق" و"التدبير". فيجب معرفة ما يقوله "العلم" عنها حتى نميز فيها بين ما يمكن أن يكون موضوعا للبحث العلمي في الأخلاق وما لا يمكن. ولما كانت الأخلاق التي تهمنا هنا هي التي تخص الأفعال التي تصدر عن الإنسان وحده دون غيره من الكائنات، لأن الموضوع هو "تدبير المتوحد" من الناس. فيجب الاستعانة بالعلم الطبيعي للتمييز بين الأفعال التي هي للإنسان وحده لا يشاركه فيها غيره، وبين الأفعال التي تخص الكائنات الأخرى من جماد ونبات وحيوان.

ينطلق العلم الطبيعي في هذا المجال من التمييز في أفعال الإنسان بين ما يرجع إلى كون بدنه مركبا من العناصر الأربعة : (الماء والتراب والهواء والنار) من جهة، وإلى اختصاصه بالفكر والروية من جهة أخرى:

فمن حيث أن الإنسان بدن مركب من العناصر الطبيعية الأربعة المذكورة "تلحقه **الأفعال الضرورية** التي لا اختيار له فيها، كالهُويّ من فوق والاحتراق بالنار (...) ويلحقه أيضا الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلا، كالإحساس. وقد يقع في هذه ضروب من الضرورة مثل ما يفعل الإنسان من الخوف الشديد مثل شتم الصديق وقتل الأخ. و[قد يكون] للاختيار في هذه موقع، وقد لخصت هذه كلها في "نيقوماخيا". ولكن الإنسان تصدر عنه أيضا أفعال تخصه وحده، وتصدر عنه **باختيار**. و"كل ما يفعله الإنسان باختياره فهو فعل إنساني. وكل

فعل إنساني فهو فعل باختيار. **وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية**. وأما الإلهامات والإلقاء في الروع. وبالجملة فالانفعالات العقلية. إن جاز أن يكون في العقل انفعال(...). فإن الإنسان غير مختص بها".

واشتراط الاختيار في "الفعل الإنساني" ضروري للتمييز بينه وبين الأفعال التي تصدر عنه من جهة النفس البهيمية (=الشهوانية والغضبية التي يشترك فيها مع الحيوان). فالحيوان غير الناطق يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال. وقد يحصل ذلك للإنسان أيضا كما يحدث عندما يهرب من مخيف يفاجئه، أو كمن يكسر عودا خدشه على حين غفلة. وكأنه ينتقم منه. "فإن هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية". فأما من يكسر العود أو يزيله من الطريق لكي لا يخدش غيره أو عن اعتبارات أخرى فكّر فيها "فذلك فعل إنساني". وبالجملة فالفعل الذي يفعله الإنسان دون أن يقصد به غرضا ما فهو فعل صادر عن نفسه البهيمية فقط. حتى وإن حقق غرضا لم يكن منتظرا منه. "مثال ذلك أن آكلا إن أكل القراسيا لتشهيه إياه فاتفق له عن ذلك أن لان بطنه، وقد كان محتاجا إليه. فإن ذلك فعل بهيمي. وهو فعل إنساني بالعرض (...). فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط. مثل التشهي أو الغضب أو الخوف وما شاكله". أما الفعل الإنساني أي الذي يصدر عن الإنسان بما هو إنسان فهو يسبقه التفكير فيه، سواء كان التفكير مسبوقا بانفعال أو غير مسبوق.

على أن هذا التمييز ليس مطلقا لأن "معظم أفعال الإنسان في السير الأربع والمركب منها (في المدن غير الفاضلة) هو أيضا بهيمي وإنساني. وقلما يوجد (الفعل) **البهيمي** خلوا من الإنساني". لأن الانفعال الذي محرك الفعل البهيمي لا بد أن يصحبه التفكير "في كيف يفعل ذلك. ولذلك يستخدم البهيمي فيه الجزء الإنساني ليجيد فعله". أما (الفعل) **الإنساني** وإن كان يوجد خلوا من البهيمي، فقد يصحبه انفعال النفس البهيمية. فإن كان هذا الانفعال منسجما مع الفكر "معاونا للرأي كان النهوض إليه (=الفعل) أكثر وأقوى. وإن كان مخالفا كان النهوض أضعف وأقل" (٤٦-٤٧).

فأما من تصدر عنه جميع أفعاله عن فكر وروية خالية من تأثير النفس البهيمية والانفعال الراجع إليها فهذا الإنسان "أخلق به أن يكون فعله إلهيا من أن يكون إنسانيا. فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلا **بالفضائل الشكلية**[٦] حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفسُ البهيمية، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قضى به. وكون النفس البهيمية بهذه الحال هو نيلها الفضائل الشكلية. فإن الفضائل الشكلية إنما هي تمام النفس البهيمية. ولذلك كان الإنسان الإلهي. ضرورة. فاضلا بالفضائل الشكلية، فإنه إن لم يكن فاضلا بهذه الفضائل وخالفت النفس البهيمية فيه العقل، كان ذلك الفعل إما ناقصا أو

---

٦ - يقصد بها الفضائل التي تكون خلقا للإنسان، أي مكارم الأخلاق

مخروما أو لم يكن أصلا، وكان ذلك الفعل مكرها وكان عسيرا عليه، لأن النفس البهيمية سامعة مطيعة للنفس الناطقة بالطبع، إلا في الإنسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي مثل السبعي الأخلاق؛ فلذلك من أفرط عليه الغضب أشبه في هذا الوقت السبع في الأخلاق. فلذلك من كانت نفسه البهيمية تغلب نفسه الناطقة حتى يكون ينهض (=يصدر) عن شهوته المخالفة لرأيه دائما، فهو إنسان سوء، البهيمة خير منه. وما أحسن ما قيل فيه: إنه بهيمة لكن له فكرة إنسان يجيد بها ذلك الفعل. فلذلك تكون فكرته عند ذلك شرا زائدا على شره، كالغذاء المحمود في البدن السقيم".

نلخص مما تقدم إلى أن أفعال الإنسان منها ما هو **"جمادي"** أي يصدر عن الإنسان بوصفه جزء من الطبيعة، وهو فعل اضطراري لا اختيار فيه ولا تحركه غاية ما، وبالتالي لا تدبير له. ومنها ما هو **"بهيمي"** وهو وإن كان مما نستطيع إيقافه فهو مع ذلك لا يصدر عن غاية يتصورها فاعله قبل فعله. يبقى الفعل الإنساني على الحقيقة وهو الذي **يصدر منا لتحقيق غاية. وهو وحده يمكن أن يكون موضوعا للتدبير**. ومن هنا كان من الضروري "أن نحدد **الغايات في الأفعال الإنسانية** فقط" (ص ٤٨).

-٤-

لا ينتقل ابن باجة مباشرة إلى "الغايات الإنسانية" بل يمهد لذلك بكلام طويل نسبيا في موضوع "الصور الروحانية"، أي ما نعبر عنه اليوم بـ"التصورات" أو "الصور الذهنية" (الحسية والخيالية والعقلية) التي نكونها عن الأشياء. ذلك أن "الغاية" من الشيء ليست جزءا من ذلك الشيء بل هي فكرة في أذهاننا. فالغاية من العمل أيا كان هو "النهاية" التي ينتهي إليه كنتيجة. وهو شيء لا يوجد عمليا إلا بعد انتهاء العمل أما قبل فهو فكرة: صورة ذهنية. فهذه الصور الذهنية التي نجعلها غايات هي التي تحركنا نحو الفعل. وإذن فلتدبير أفعالنا يجب معرفة الغايات، أي كيف تتكون في أذهاننا كـ"صور روحانية" (غير مادية)، صور ذهنية كما نقول اليوم.

كيف ندرس هذه الصور الذهنية/الغايات؟

الجواب ما دمنا نريد تأسيس الأخلاق على العلم وليس على "الأدب" و"المواعظ" وغيرها من "الأقوال البلاغية"، فيجب أن ندرسها كما يدرسها العلم الطبيعي، وبالتخصيص "علم النفس" الذي هو فرع منه. والمقصود علم النفس الأرسطي. والجدير بالإشارة هنا أن ابن باجة يتجاهل تماما نظرية أفلاطون في قوى النفس الثلاث (الشهوانية والغضبية والناطقة). كما يتجاهل "طب الأخلاق" عند جالينوس ومن سار على دربه. إن ابن باجة يتجاهل ذلك ويتجه إلى نظرية أرسطو في القوى الذهنية: الحس المشترك (مجمع الاحساسات)، والتخيل، والتذكر، والعقل. وهي القوى التي تتدرج فيها انطباعاتنا الحسية من الصورة الذهنية

الحسية. إلى صورته المتخيلة. إلى صورته كذكرى مسترجعة، إلى صورته العقلية المجردة التي تتحول إلى "كلي"، أو "معقول". والمعنى واحد وهو ما نعبر عنه بـ "المفهوم".

وسيطول بنا المقال لو تابعنا ابن باجة في عرض وجهة نظر علم النفس القديم في هذا المجال. سنختصر القول إذن لننتقل إلى علاقتها بـ "الغايات" التي تحدد الفعل الإنساني.

قلنا إن ابن باجة يقصد بالصور الروحانية : الصور الذهنية وهي عنده، وحسب علم النفس في ذلك الوقت، أصناف أربعة بحسب وجود أو عدم وجود علاقة لها بالأشياء المادية المحسوسة: ١) صور "الأجسام المستديرة" أي **العقول الفلكية** أو السماوية (أو الملائكة بالتعبير الديني). وهذه "مفارقة" أي لا علاقة لها لا بالمادة ولا بالحس أصلا. ٢) **العقل الفعال والعقل المستفاد** (ولا علاقة لهما بالمادة إلا من حيث أن الأول فاعل للمعقولات المادية والثاني متمم لها، مما لا مجال لشرحه هنا)[٧]. ٣) **المعقولات الهيولانية** (=المادية)، أي المفاهيم المجردة والمعاني الكلية. وهي ليست روحانية بذاتها إذ وجودها المشخص يتحقق في المادة، كمفهوم "الشجرة" التي لا وجود لها في الواقع إلا كنخلة أو كرمة أو سنديانة الخ. ٤) **المعاني الموجودة في قوى النفس الثلاث**: ١) قوة **الحس المشترك** الذي تتجمع فيه الإحساسات (صورة التفاحة في أذهاننا صورة روحانية، أي غير مادية، تتكون مما تنقله إلى أذهاننا عنها إحساساتنا البصرية والشمية والذوقية واللمسية، الخ). ٢) قوة **التخيل** الذي به نتخيل أشياء أخرى شبيهة بما لدينا من صور ذهنية أو ننشئها من محض الخيال. ٣) قوة الذكر، أو التذكر أو الذاكرة وهي القوة الذهنية التي نسترجع بواسطتها في أذهاننا ما سبق أن عرفناه من الصور الذهنية.

إن ابن باجة يفاجئ قارئه، بعد التمييز بين أنواع الصور الروحانية، وهي الأربعة المذكورة، يفاجئه بهذا التصريح. قال: "أما الصنف الأول (العقول السماوية) فنحن نعرض عنه في هذا القول، إذ لا مدخل له فيما نريد أن نقوله"، وذلك على العكس من الفارابي وابن سينا وجميع القائلين بنظرية الفيض الذين يجعلون العقول السماوية، و"العقل المدبر لفلك القمر" بالخصوص، وهو العاشر عندهم، هو الواسطة التي يفيض عبرها، على عقل الفيلسوف، العلم بحقائق الأشياء. يضرب ابن باجة صفحا عن ذلك كله ويؤكد أن هذه العقول السماوية لا تحرك الإنسان إلى الفعل ولا علاقة لها بكمال العقل، أو السعادة، وهو ما يتوخاه المتوحد. إن هذا يعني أن ما يحرك الإنسان إلى الغايات التي يريد، وفي مقدمتها "السعادة"، إنما هو "الصور الروحانية"، الثلاث الأخرى، التي لها علاقة بهذا العالم، وببدن الإنسان ابتداء. وهذه "الصور الروحانية" الثلاث المحركة للفعل الإنساني يعود ابن باجة فيجملها في صنفين:

الأول "**الروحانية العامة**" التي ينشئها العقل الفعال، وهو القوة الذهنية التي تحول الصور الذهنية الحسية، بعد أن تمر في الحس المشترك والمخيلة، إلى المعقولات، أي إلى صور روحانية عامة (كمفهوم الشجرة ومفهوم الكرم، على العموم).

---

٧ - انظر : **نحن والتراث** الدراسة المذكورة قبل. الفقرة ٣. ب.

والصنف الثاني هو **الروحانية الخاصة** (كصورة هذه الشجرة -النخلة مثلا- وفعل الكرم الذي قام به هذا الرجل). وهذه الصور الخاصة درجات حسب قربها من المحسوس الذي تمثله. فهي ترتقي من المرتسمة في الحس المشترك أولا، إلى الماثلة في المخيلة، ثم المحفوظة في الذاكرة (ص ٥١).

ومن هنا تختلف الصور التي نكونها في أذهاننا عن الأشياء باختلاف القوة التي ندركها بها. وهكذا فإذا كانت فكرة "الحداد" واحدة عند جميع الناس فإن صورة "حداد" معين (فلان) في أذهان الناس تختلف بحسب إدراكهم له: بعضهم يراه لأول مرة فيدركه بالحس المشترك، وبعضهم يعرفه منذ زمان فإدراكه له كان تذكرا. وبعضهم وهم فيه فظن أنه الحداد الفلاني الذي يعرفه فكان إدراكه له بالتخيل. وهكذا تشكلت عند كل واحد منهم صورة عن ذلك "الحداد" تختلف عن الصورة التي تكونت عند الآخرين، وبالتالي تختلف قليلا أو كثيرا عن الصورة المشخصة لهذا الحداد. ولو فرضنا أن رجلا آخر أدرك هذا "الحداد" بقواه الثلاث جميعا (الحس المشترك والتخيل والتذكر)، ومرة واحدة، لكانت الصورة الروحانية الذهنية التي تكونت لديه عنه أوضح وأنصع، فتكون "كأنها محسوسة لأن (تلك القوى) عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة ويشاهد العجب من فعلها". ومن دون شك إن الحصول على مثل هذه الصور الذهنية الواضحة هو غاية كل باحث وطالب علم. فالفكرة الغامضة مشوشة تبعث القلق في النفس. أما الفكرة الواضحة فتبعث على الارتياح ويشعر صاحبها بالسعادة.

ومن هنا يستخلص ابن باجة نتيجة على غاية الأهمية. فيقول: "وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان. وكذلك يقولون في دعائهم: "جمعك الله" و"عين الجمع". لأنهم لقصورهم عن الصور الروحانية (العقلية) المحضة قامت عندهم هذه الصورة الروحانية (=المجتمعة في القوى الثلاث) مقام تلك". ويضيف: "ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها (في الحس المشترك والتخيل والتذكر) و(كانوا قد) شعروا بصدقها عند اجتماعها دائما. **ظنوا اجتماعها هي السعادة القصوى**. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر، وأنفس أحسن كثيرا مما في الوجود. ظنوا أن الغاية إدراك هذه. ولذلك يقول الغزالي إنه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية وعرّض بعظم ما شاهد بقول الشاعر: "وكان ما كان مما لست أذكره". ولذلك زعم الصوفية -يقول ابن باجة- أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم. بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفة عين عن ذكر المطلق، ولأنه متى فعل ذلك اجتمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك".

ويعلق ابن باجة على ذلك قائلا: "وذلك كله ظن. وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع. وهذه الغاية التي ظنوها إذن لو كانت صادقة وغاية للمتوحد فإدراكها بالعرض لا بالذات. ولو أدركت لما كان منها مدينة ولبقي أشرف أجزاء الإنسان (=العقل) فضلا لا عمل له ولكان وجوده باطلا. وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية (الرياضيات والطبيعيات والإلهيات)، ولا (تبطل) هذه (وحدها) بل والصنائع الظنونية كالنحو

وما جانسه (الفقه وغيره من العلوم المبنية على الظن (ص ٥٦). وإذن ف"تدبير المتوحد" ليس هو التدبير الصوفي. تدبير المتوحد يعتمد اليقين وليس مجرد وهم "العيان" الذي يحدث عند "الجمع" : اجتماع الحس المشترك والمخيلة والذاكرة حول شيء واحد!

ما يدعي الصوفية أنه ينكشف لهم هو ما يتوهمون. وليس بيقين. اليقين يكون بالقياس (=الاستدلال العقلي) في الأمور النظرية وبالحس في الأمور الحسية. ذلك هو اليقين الذي يحصل بالذات. وهناك نوع من اليقين يحصل بالعرض كما في الأمور التي تنقلها الأخبار المتواترة، كاليقين بوجود نهر النيل لمن لم يشاهده وإنما سمع عنه. فاليقين هنا يخص وجود النيل فقط. أما صورته وضفافه الخ، عند من لم يشاهده، فالخبر عنها لا يحصل عنه يقين.

وإنما عرض ابن باجة هنا لمسألة اليقين، أو الصدق والكذب، لأن للصور الذهنية دورا أساسيا -كما قلنا- في تحديد الغايات والتحرك نحو الفعل والسلوك. وواضح أن المطلوب والمقصود، عند الكلام في "تدبير المتوحد"، هو "التدبير الصادق، لأنه أفضل التدبير، ولأنه يمكن أن ينال المتوحد السعادة الذاتية به". (ص٥٦).

على أن تأثير الصور الروحانية في النفس ومن ثم في السلوك لا يتعلق بدرجتها من الصدق واليقين فحسب، بل يتعلق كذلك بنوع هذه الصور من حيث أنها قد تصحبها في الذهن حال معينة، أو لا يكون لها حال خاص. ذلك أن الصور الذهنية منها ما له حال في النفس فتؤثر فيها كرؤية شيء جديد، ومنها ما ليس له حال كرؤية شيء مألوف معتاد. هذا إضافة إلى موقع هذه الصورة الذهنية أو تلك، هل في الحس المشترك أو في المخيلة أو في الذاكرة. والناس يتفاوتون حسب ميلهم إلى المحسوس المشخص أو إلى المتخيل أو إلى الذكرى. وقلما يوجد إنسان يخلو من هذا الميل، وهو ميل يؤثر في الغاية وفي السلوك. وتعدد هذه الميول يكون في المدن غير الفاضلة. أما في المدينة الفاضلة فالغاية واحدة والسلوك واحد، لأن القيادة للعقل والصور الروحانية العامة أي المعقولات (ص ٦٢).

هذا عن الصور الروحانية أو الذهنية من حيث تأثيرها في النفس وبالتالي في تحديد الغايات. أما عن علاقة هذه الصور بالأفعال، فيرصدها ابن باجة كما يلي:

أ- الأفعال الإنسانية إما أن تكون غايتها خدمة وجود الصور الجسمانية فقط. مثل الأكل والشرب. فما كان من هذه ضروريا للحياة فهو مشترك بين الناس جميعا، أما ما كان أزيد من الضروري مثل التأنق في أصناف المطاعم والروائح وغيرها مما غايته الالتذاذ فقط فهو جسماني محض فهو السكر ولعب الشطرنج. ومن جعل هذه اللذات غايات له فهو جسماني محض. وهذا الصنف قليل في الناس. ويوجد في الأغلب عند المترفين وذوي الأحساب.

ب- وإما أن تكون الأفعال الإنسانية تخدم الصور الروحانية الخاصة. وهذه أصناف أربعة:

١- "منها ما هو للصور الروحانية التي **في الحس المشترك**. وهذه الطائفة كثيرا ما تصحب الأولى". وهذه الأفعال إما مكتسبة كالملابس وإما طبيعية (...) فإن هذه الصور قد

تغلب في بعض الناس حتى يستبطنوا جزء الدثار الخسيس مما يلي أجسامهم. ويبرزن للناس جزء الدثار الأحسن. حتى إن بعضهم يتأنق في ذلك. وذلك موجود كثيرا في هذا الزمان الذي كتبنا فيه هذا القول وكان في هذه البلاد في سيرة ملوك الطوائف أكثر. وهؤلاء يعرفون بالمتجملين وتلقب هذه السيرة بالتجمل". وهذا النوع الذي هو في مرتبة الحس المشترك مذموم. "ولكن أكثر الناس في هذه السيرة يهواها في سره ويهرب عنها ويذمها في جهره".

٢- ومن الأفعال الإنسانية ما هو متجه نحو الصور الروحانية التي في **التخيل**. وهذه أصناف: منها ما يقصد الأشياء التي تحقق نوعا من الانفعال كلباس السلاح في غير الحرب. كالعبوس. وما يصنعه الملوك. عندما يدخل إليهم العامة والغرباء عنهم كالرسل. من اتخاذ الآلات التي يهول منظرها. ومنها ما يقصد به الالتذاذ كالشم والتبسم والبر والهزل. ومنها ما يقصد به الكمال فقط: إما **الفضائل الفكرية** وهي العلوم والعقل وما جانس هذا كصواب المشورة وجودة الاستنباط. وإما الفضائل الشكلية كالسخاء والنجدة والألفة وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة. وإما الفضائل المظنونة كاليسار وإفراط الغيرة والأنفة.

٣- ومن الأفعال الإنسانية صنف ينال كمال الصورة التي في الذاكرة. فهي ترمي إلى **كسب الثناء والذكر الحسن**. وهذه مطلوبة لذاتها. حتى إن أكثر الناس يظن أنها السعادة. لاسيما متى ازدوجت مع تلك وكانت صادقة. "والعرب ترى في الذكر خاصة ما لا تراه كثير من الأمم".

ج- وأما الأفعال الإنسانية التي تخص **الصور الروحانية العامة**. "وهي أكمل هذه الروحانيات على الإطلاق وكأنها التخوم بين هذه الممتزجة بالجسمية... وبين الروحانية المطلقة. وهي كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك. وبالجملة دراسة الفلسفة. كما سيبين بعد قليل. (٦٢-٦٧).

بعد بيان علاقة أنواع الأفعال والغايات بأنواع الصور الذهنية. ينتقل بنا ابن باجة إلى بيان الغايات التي يتوخاها المتوحد وهي بالجملة كمالاته. وهي ثلاثة: "إما أن تكون لصورته الجسمانية أو لصورته الروحانية الخاصة أو لصورته الروحية العامة. والمتوحد بما هو إنسان مضطر للعمل من أجلها جميعا: فبالجسمانية يحافظ على جسمه من التلف وبالتالي على حياته. وبالروحانية الخاصة يحصل على الفضائل الشكلية. أي على مكارم الأخلاق بحيث "متى قضت نفسه الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية". وبالروحانية العامة ينال أفضل وجوداته وهو **الوجود العقلي** الذي هو أليق الوجودات بالدوام مثلما أن الوجود الجسماني هو أليق الوجودات بالفناء" (ص ٧٥-٧٧).

والمتوحد إنما يهدف بالأفعال الراجعة إلى الصورة الجسمانية. وبالصور الراجعة إلى الروحانية الخاصة. خدمة الصور الروحانية العامة. وذلك ما يسميه ابن باجة بـ"**الطبع الفلسفي**". وهكذا "فكما أن على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية. لكن ليس لذاتها. ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها. كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيرا من الأفعال

الروحانية لكن لا لذاتها، ويعمل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجسمانية هو الإنسان موجود وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهي أفضل".

ويضيف قائلا: "فذو الحكمة ضرورة فاضل إلهي"[٨]. وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها. وإذا بلغ الغاية القصوى، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر في [كتاب] "ما بعد الطبيعة" و"كتاب النفس" و"كتاب الحس والمحسوس" (=كلها لأرسطو) كان عند ذلك واحدا من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلهي فقط: "وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة ولاق به وصف إلهي بسيط". وهذه كلها قد تكون للمتوحد دون المدينة الكاملة" (٧٩-٨٠) وبعبارة أخرى إن "**السعادة القصوى**" كامنة في دراسة العلوم الفلسفية النظرية أي "العلم" الذي يعطي لدارسه صورة "حقيقية" عن الكون ونظامه والإنسان وحقيقته. فبهذا "العلم" الذي قوامه مفاهيم مجردة (معقولات)، وهي كائنات عقلية ثابتة وحقائق لا تتغير لأنها مفارقة للمادة (والمادة أصل التغير). وتشكل منظومة عقلية تترابط فيها الأسباب والمسببات، مثلما في ذلك مثل علم الرياضيات.. بهذا "العلم" النظري المحض الذي يكتسب بالتأمل والاستدلال، كالرياضيات، يرتفع "المتوحد" إلى أعلى مرتبة يمكن أن يصلها الإنسان إليها فيتحقق فيها كماله، المرتبة التي يستحق أن يوصف فيها بأنه "إلهي بسيط".

وبما أن هذه العلوم قد تنعدم في بعض المدن فإن على المتوحد في هذه الحالة "أن يعتزل الناس جملة فلا يلابسهم إلا في بعض الأمور الضرورية أو بقدر الضرورة أو يهاجر إلى السِّير (المدن) التي فيها هذه العلوم إن كانت موجودة"(ص ٩٠). وهذه العزلة أو الهجرة ليست غاية في ذاتها ولا هي من الأمور الطبيعية، وإنما هي من أجل طلب صحة النفس. إنها كمن يجد نفسه مضطرا إلى معالجة جسده بالمواد السامة كـ "الأفيون والحنظل".

ويقدم **ابن باجة** مقارنة ذات مغزى، فيقول : إن الأحوال غير الطبيعية التي تعرض للنفس، أي الأمراض، هي بطبيعتها كثيرة فليس هناك مرض واحد بل أمراض كثيرة. هذا بينما أن للصحة حالة واحدة. وإذن فاستعادة الصحة بعد المرض معناه استعادة الوحدة للنفس. وهذا ينطبق على المدن، فـ "المدينة الإمامية"[٩]، يعني المدينة الفاضلة، واحدة لا كثرة فيها، فآراء أهلها واحدة ونظامها واحد كنظام الجسد الواحد. والمرض إنما يصيب المدن من جهة الكثرة: كثرة آراء أهلها ومعتقداتهم وتنافر مصالحهم وتنازعهم وكثرة أمراضهم الخ، مما يستوجب وجود القضاة والأطباء فيها، على العكس من المدينة الفاضلة. ومن هنا كان الوضع

---

٨ - ننبه إلى أن معنى "الإلهي" في الاصطلاح الفلسفي القديم وفي هذا السياق خصوصا معناه المفارق للمادة، أي ما هو عقلي محض روحاني محض.

٩ - يطابق ابن باجة هنا بين المدينة الإمامية وبين المدينة الفاضلة. أما ابن رشد فقد ميز كما رأينا سابقا بين "رئاسة الملك"، ويقصد "المدينة الفاضلة" باصطلاح أفلاطون "وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية"، وبين "رياسة الأخيار" (=الأرستقراطية) وهي التي تكون فاضلة بأفعالها فقط، وهي المعروفة بـ "المدينة الإمامية".

الطبيعي للمدينة، أي وضع الصحة، هو انتفاء الكثرة. والمتوحد من مهامه أن يعمل على تكثير **المتوحدين** مثله، أي الفلاسفة. وبذلك تتجه المدينة الناقصة المريضة نحو الصحة، نحو الوحدة. (ص٩١).

يتضح من ذلك أن الهدف من "التدبير" هدف مزدوج: تكوين "المتوحد" وهو الإنسان الفاضل بالتمام، للوصول إلى المدينة الفاضلة. ولكن لما كانت المهمة الأولى والملحة بالنسبة للمدينة الناقصة هي "تدبير المفرد" أولا فإن "تدبير المتوحد" يستهدف تدبير هذا "المفرد". أما تدبير المدينة فقد قيل فيه في "العلم المدني" ما يكفي كما سبق القول.

والسؤال الآن ما هي أعلى درجة من الكمال يمكن أن يصلها المتوحد؟ وما معنى "**السعادة القصوى**" التي قلنا إن المتوحد يصل إليه بـ "علم الصور الروحانية" وبالتحديد: "العلوم النظرية".

-٥-

قلنا إن الهدف من "تدبير المتوحد" هو البلوغ بالإنسان الفرد أكمل وجوداته وذلك يكون بالمعرفة النظرية. وهذا يعني الارتفاع به إلى أعلى مستوى من الحياة العقلية، إلى درجة الفيلسوف الذي ينظر إلى كل شيء بعين العقل وحده، فيرى العقل في كل شيء ويصير هو إياه، وتلك هي السعادة، سعادة المفرد.

وإذن فالمعنى العميق لـ"التوحد"، والغاية القصوى منه، هو الانتقال من مستوى العقل الفردي المتكثر بأصوله الحسية، التي هي الموضوعات المادية، إلى مستوى العقل الكلي "العقل الواحد بالعدد".

الانتقال إلى مستوى "العقل الواحد بالعدد"، كيف؟ هل العقل واحد في جميع الناس؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن تصور ذلك؟

يطرح هذا الموضوع إشكالا منطقيا من نوع "نقائض العقل". ويشرحه ابن باجة كما يلي: يقول : إذا فهمنا من كون "**العقل واحدا بالعدد**" (أي لا يوجد إلا عقل واحد في جميع الناس) فمعنى ذلك : أن "الأناسي الموجودين والذاهبين والغابرين واحدٌ بالعدد. غير أن هذا مُشَنَّع، وعسى أن يكون محالا". ولكن إذا قلنا بالمقابل : إن "الأناسي الموجودين الذاهبين والغابرين ليسوا واحدا بالعدد" فمعنى ذلك أن "هذا العقل ليس بواحد". وهذا مشنع كذلك، لأنه كيف يمكن في هذه الحالة التواصل والتفاهم بين الناس، كيف يمكن قيام العلم. والحال أنه لا علم إلا بالكليات ولا كليات ما لم يكن الناس يفهمون من الكلي معنى واحدا. إنها وحدة الحقيقة التي ستكون مهددة بتعدد العقول في الأفراد!

كيف الخروج من هذا الإشكال؟

يؤكد ابن باجة أن العقل واحد بالعدد وأن التعدد ليس في ذاته بل فقط في آثاره. أي في فعله؟ وفعله يتوقف على نوع الوسط الذي يمارس فيه فعاليته. فهو من هذه الناحية

كالشمس، يختلف تأثيرها وبالتالي نصوعها وحرارتها الخ، حسب ما إذا كان الوسط الذي تنتقل فيه أشعتها هواء أو ماء أو ما إذا كان تأثيرها مباشرا.

وإذن فالعقل واحد بالعدد، والتعدد لا يأتيه من ذات نفسه بل من "**الوسط**" الذي يمارس عبره فعله. فإذا كان يمارسه عبر الصور الروحانية الراجعة إلى الحس المشترك كان التعدد أكثر وأوسع بسبب تعدد الحواس واختلاف الناس فيها وكثرة أخطائها الخ. وفي هذه الحالة يكون العقل شيئا ومعقولاته شيئا آخر، فهاهنا تعدد داخل العملية الذهنية نفسها. أما إذا كان العقل يمارس فعله عبر التخيل أو التذكر فالتعدد فيه يقل. سواء على مستوى الأناسي أو على مستوى التمايز بين العقل ومعقولاته من الصور الروحانية الراجعة للخيال والذاكرة. ويختفي التعدد تماما عندما تكون ممارسة العقل لفعله ممارسة عقلية محض. وفي هذه الحالة يصير العقل ومعقولاته شيئا واحدا.

والفلاسفة قوم شغلهم ممارسة فعل العقل في المعقولات لا في غيرها. فهم إذن يشتركون في نفس المعقولات التي هي مسائل "العلم النظري"، وبعبارة أخرى يشتركون في تصور الكون ونظامه. ولما كان العقل في هذه الحالة هو معقولاته –كما قلنا– فعقل الفلاسفة واحد بالعدد. هو كالشمس التي تمارس فعلها مباشرة بدون وسط، لا هواء ولا ماء ولا غيرهما. وإذا كان الأمر كذلك فالفلاسفة أيضا "واحد بالعدد". والفيلسوف إنما سمي بهذا الاسم باعتبار عقله ومعقولاته (علمه) وليس باعتبار بدنه أو لباسه ولا أي شيء آخر خارج العقل.

ليس العقل وحده يكون "واحدا بالعدد" بل الفلاسفة أنفسهم يشكلون أيضا وحدة معرفية ويكونون "واحدا بالعدد". ويوضح ابن باجة فكرته هذه في رسالة له بعنوان "رسالة الوداع"، يقول فيها: "ولا فرق بينهم (الفلاسفة) بوجه، إلا كما يكون الفرق فيما أضربه مثلا: لو أنه أقبل إلينا ربيعة بن مُكَدَّم قد لبس درعا وحمل بيضة حديد واعتقل قناة وسيفا فرأيناه في هذا الزي. ثم غاب عن أبصارنا وأقبل وقد لبس جوشنا (=درعا) وفي رأسه الجلة المصنوعة من الريش، وقد عمل مزراقا (رمحا) ودبوسا فسبق إلى الظن أنه غير ربيعة بن مكدم"، في حين أنه هو نفسه"[10]. وإذن فالاختلاف بين الفلاسفة هو في المظهر الحسي المادي وحده. أما على مستوى العقل فهم "واحد بالعدد". ولا يتعلق الأمر بالفلاسفة في عصر واحد دون غيره، بل إنهم جميعا، السابقين منهم واللاحقين، عقل واحد : "واحد من كل جهة وغير بال، ولا فاسد". وذلك هو معنى الخلود حيث "التقدم والتأخر في الزمان واحد بالعدد". وهذا النوع من الوحدة، وحدة العقل، هو "أكمل في التوحد من جميع أنواع التوحد المشهورة التي تطلب في بادئ الرأي"، بما في ذلك التوحد أو الوحدة التي يقول بها المتصوفة، وهم يعنون "الاتحاد" مع الله، أو حلوله فيهم. إن التوحد أو "الوحدة" التي يقول بها ابن باجة هي وحدة العقل، وحدة الفلاسفة من خلال وحدة العقل فيهم بسبب وحدة العلم، وحدة الحقيقة.

---

١٠ – ابن باجة. رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن **رسائل ابن باجة الإلهية**. نفس المعطيات السابقة. ص ١٧٠.

وحدة العقل ووحدة الفلاسفة وحدة من نوع خاص، هي أسمى درجات الوحدة. إنها الاشتراك في وحدة العلم، وحدة الحقيقة. إنها عبارة عن **"لقاء" عقلي**"، بل "لقاء إلهي" يخترق سياج الزمان والمكان، لقاء الخالدين. يقول في "رسالة الوداع" مخاطبا صديقه ابن الإمام، وقد كان ابن باجة على أهبة السفر إلى مكان بعيد خشي أن لا يعود منه حيا بالمعنى البشري للحياة، يقول: "فليكن لك البقاء الأطول إن لم يتفق اللقاء بالأبدان وكنت قد عدمت البدن... فدونك هذا النوع من اللقاء (العقلي الإلهي) بتعلم العلم النظري. **فإذا شئت أن تلقاني بعيني وتلقى من سلف من قبلي**[11]، **وتلقى من يأتي من بعدك في غابر الزمن، فدونك فانزل هذه المنزلة من العلم، تلقى الأسلاف وهم قد رضي الله عنهم، ورضوا عنه وذلك هو الفوز العظيم**".[12] ويقول في مكان آخر: "**والنظر من هذه الجهة (=كون العقل هو معقوله واحدا غير متكثر) هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة.** وعند ذلك يشاهد ذلك المشهد العظيم"[13].

-٦-

يخاطب ابن باجة صديقه ابن الإمام في "رسالة الوداع" أنه يشعر باعتزاز عميق لكونه الوحيد الذي وقف "على الغاية التي ينتهي الطبع بالسلوك إليها (...) **وأن هذا النحو من النظر إنما تبين لي فقط**". ويضيف أنه وجد في المقالة الحادية عشرة (=العاشرة من كتاب أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس) ذلك، غير أنه مجمل جدا لا يمكن من الاكتفاء به فقط، أن يوقف به على هذا القدر"[14].

وهذه الفقرة على غاية الأهمية، فعلاوة على أنها تؤكد وعي ابن باجة بأصالة نظريته في **السعادة والاتصال** وبالتالي في "**تدبير المتوحد**". فهي تحيلنا إلى المصدر الذي ألهمه إياه وهو ما ورد في المقالة العاشرة من كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وهي المقالة الأخيرة من الكتاب، حيث يقول أرسطو[15]: "إن الإنسان الذي يُعمل عقله ويُعنى بتثقيفه، يبدو أنه، في آن واحد، على أحسن ما

---

١١ - شرح ابن باجة ما يعنيه بالسلف والأسلاف في مكان آخر من الرسالة (١١٥) حيث قال "ولست أعني بالسلف الآباء الذي ولدوا أجسامنا بل أعني بهم من ولد نفوسنا أو كان شأنه أن يلد مثله". يقصد الفلاسفة الذي تخرج على يديهم فيلسوفا و على كتبهم، ومن يلتقون معه في هذا. أي الفلاسفة السابقين واللاحقين.

١٢ - ابن باجة. رسالة الوداع، **ضمن رسائل ابن باجة الإلهية**. نفس المعطيات السابقة. ص ١٤٣.

١٣ - ابن باجة. رسالة اتصال العقل بالإنسان. **ضمن رسائل ابن باجة الإلهية**. نفس المعطيات السابقة. ص١٦٦

١٤ - ابن باجة. رسالة الوداع ص ١١٤. هذا وقد سبقت الإشارة إلى الترجمة العربية **لكتاب الأخلاق، المعروف بنيقوماخيا** لأرسطو زيدت فيها مقالة فيها تكرار هي "السابعة". مما جعل الكتاب إحدى عشرة مقالة بدل عشر.

١٥ - ARISTOTE. *ETHIQUE à NICOMAQUE*. Trad. J. TRICOT. ed. J.VRIN.1983. p. 522.

ترجمنا هذه الفقرة من الترجمة الفرنسية، لأن عبارة الترجمة العربية القديمة فيها شيء من الاستغلاق وصعبة الفهم على القارئ غير المتخصص. وقد أثبتناها في الهامش الذي بعد هذا.

هذا وقد دار نقاش طويل بين الاختصاصيين في فكر أرسطو، من الأوروبيين المعاصرين، حول مدى صحة نسبة هذه الفقرة إلى أرسطو، ويبدو أن الرأي الراجح يثبتها كنص لأرسطو نفسه. انظر المرجع نفسه هامش٢ ص٥٢١.

يكون، وأنه أرضى الناس لدى الآلهة. ذلك أنه إذا كان للآلهة عناية بالمسائل الإنسانية، كما يعتقد عادة، فمن جهة سيكون من المعقول أيضا التسليم بأنها تمنح رضاها لذلك الجزء من الإنسان الذي هو أكمل أجزائه وأكثرها قربا [بطبعها] إلى الآلهة. وهذا ليس شيئا آخر غير العقل. ومن جهة أخرى سيكون من المعقول كذلك التسليم بأن الآلهة ستجازي الجزاء الأوفى أولئك الذي يُعزّون ويُشرِّفون على أحسن وجه هذا الجزء (=العقل). [خصوصا] عندما تراهم يْعنون بالأشياء العزيزة عليهم هم أنفسهم ويحرصون في سلوكهم على الاستقامة والنبل. أما أن تكون هذه الشِّيَم، في أعلى مراتبها، خاصة بالفيلسوف، فهذا ما لا شك فيه. وإذن فالحكيم هو أكثر من يحظى برضا الآلهة. وهو الذي ينال السعادة القصوى[16].

وإذن، فلم يخرج ابن باجة عن أرسطو وإنما عبر عن فكرته بعبارات إسلامية. ولكن ابن باجة لم يقف في النقطة التي وقف فيها أرسطو ولا بدأ من البداية التي اختارها، بل لقد شعر ابن باجة أن المهم ليس في تكرار ما قاله أرسطو أو أفلاطون، بل المهم هو في شق طريق آخر يكملهما أو على الأقل يتدارك ما فاتهما. لقد تحدث أفلاطون عن المدينة الفاضلة فاستوفى الكلام فيها. وتحدث أرسطو عن الأخلاق الفاضلة التي يجب أن تسود في المدينة التي هي على أرض الواقع، لأن المدينة الفاضلة عنده حلم لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع. أما ابن باجة فقد رأى عكس ما انتهى إليه أفلاطون وانطلق منه أرسطو وهو التسليم بعدم إمكانية المدينة الفاضلة في هذا العالم. فارتأى أن المدينة الفاضلة ممكن وجودها إذا انطلقنا من تكوين الفضلاء واحدا واحدا حتى إذا اجتمع منهم ما يكفي كونوا المدينة الفاضلة المطلوبة. **إذن فالبداية يجب أن تكون، لا بيان كيفية "تدبير المدينة الفاضلة"، بل كيفية "تدبير المتوحد"**، اللبنة الأولى في صرحها. وقد رأينا كيف صاغ ابن باجة مشروعه.

والغريب أن ابن رشد قد ارتأى من جهته أن المدينة الفاضلة ممكنة حتى من جهة "تدبير المدينة"، ولكن ليس من الطريق الذي سلكه أفلاطون والذي أدى به إلى مأزق. لقد كان يعتقد أن الفلسفة التي دشن القول فيها ابن باجة قد بلغت في عصره هو أوجها، وأنه أصبح من الممكن تدشين العمل في بناء المدينة الفاضلة، كما سنبين فيما يلي.

-٧-

نبهنا قبل إلى أن ابن باجة قد أشار مرارا إلى عدم الحاجة إلى الكلام عن تدبير المدينة الفاضلة لأن القول فيها قد استوفي بصورة كاملة في "العلم المدني" (جمهورية أفلاطون؟ سياسة

١٦ - ورد هذا النص في الترجمة العربية القديمة المشار إليها آنفا كما يلي: "وأما الذي يفعل بعقل، وكانت خدمته للعقل وحاله جيدة، فقد يشبه أن يكون مُحَبّا لله جدا. فإنه إن كان يكون تعاهدا للناس من الآلهة كما يظن وعلى ما هو بحق، وكانوا يفرحون بالأفضل، فإنهم يفرحون بالأفضل، وإنهم يفرحون بالمحاسن جدا. وهذا هو العقل. وإذن أحرى أن يحسنوا إلى الذين يحبونهم أكثر ويكرمونهم ويتعاهدونهم والأصدقاء، ومن أجل أن فعلهم فعل صحيح جيد. وأما أن جميع هذا للحكيم أكثر ذلك فليس بمجهول ولا خفي. فإذن هو مُحَبٌّ للإله جدا. وبحق أن يكون هو بعينه سعيدا جدا أيضا. فإذن إذ كان الحكيم على هذه الحال، فأحرى أن يكون سعيدا". نفس المرجع ص ٣٥٦.

أرسطو؟). من أجل ذلك قصر اهتمامه على "تدبير المتوحد"، انطلاقا من أن المدن التي عرفها زمانه كانت كلها ناقصة وأن الحاجة تدعو بالتالي إلى تكوين الإنسان المنفرد "المتوحد" تكوينا فاضلا حتى إذا كثر أمثاله وتكونت منهم جماعة كبيرة فحينئذ يمكن قيام المدينة الفاضلة منهم. وهكذا كتب علينا أن نبقى محرومين من رأي ابن باجة في "السياسة"، بعد أن تعرفنا على نظريته في الأخلاق التي ضمنها بعض رسائله، وفي مقدمتها رسالة "تدبير المتوحد".

أما ابن رشد الذي اطلع، كابن باجة، على كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو" فقد أرجأ العمل على شرحه إلى أن يحصل على كتاب "السياسة" لأرسطو. وعندما تعذر على ابن رشد، كما أخبرنا بذلك هو نفسه، العثور على هذا الكتاب (الذي ربما لم يترجم أصلا إلى العربية)، واضطرته ظروف خاصة شرحناها في غير هذا المكان[١٧]، بادر إلى كتابة "مختصر" لكتاب أفلاطون "السياسة" المعروف اليوم بـ"الجمهورية"، أعقبها مباشرة بتلخيص كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس". أما "مختصره" لجمهورية أفلاطون فما زال مفقودا، وهو في حكم الضائع، فظلت الساحة الثقافية العربية محرومة منه إلى أن نشرنا قبل سنتين ترجمة له من العبرية إلى العربية أنجزها صديقنا الدكتور أحمد شحلان ضمن مشروع إعادة نشر "المؤلفات الأصيلة لابن رشد" الذي أشرفنا عليه[١٨]. وأما تلخيصه لكتاب الأخلاق لأرسطو فما زال نصه العربي في حكم المفقود، وقد بقيت منه ترجمة لاتينية لم تنقل بعد إلى العربية.

وهكذا تأبى الأقدار إلا أن تعوضنا، بـ"تدبير المتوحد" لابن باجة، عما ينقصنا عن ابن رشد (=الأخلاق)، وبـ "مختصر سياسة أفلاطون" لابن رشد عما ينقصنا عن ابن باجة: "تدبير المدينة" (السياسة). ولا شك أن الرجلين راضيان عن هذا النوع من التكامل. فلقد أبرزنا قبل كيف أن ابن رشد قد نوه برسالة "تدبير المتوحد" تنويها لم يخص بمثله إلا أرسطو، وذلك إلى درجة أنه وعد بشرحها! ومن جهة أخرى رأينا كيف أن ابن باجة قد برر عدم اهتمامه بـ "تدبير المدينة الفاضلة" لكون أفلاطون لم يترك لغيره ما يضيفه وقد عرض ابن رشد ذلك عرضا أمينا ممتعا.

لنصاحب إذن ابن رشد في مختصره لجمهورية أفلاطون ولنتعرف، خلال هذه الصحبة، على رأيه في إمكان أو عدم إمكان تشييد مدينة فاضلة.

ينطلق ابن رشد في "مختصره" لجمهورية أفلاطون من نفس الهاجس المنهجي الذي انطلق منه ابن باجة، هاجس التأسيس العلمي لـ "تدبير المدينة" (السياسة). ومع أن أفلاطون لم يكن يهتم بهذا الجانب لكونه ألف كتبه على شكل محاورات، يتخللها الجدل والسفسطة والأسطورة، فإن ابن رشد قد "ناب" عنه في ذلك. وقد اعتمد ابن رشد في ذلك ليس على ما

---

١٧ - انظر كتابنا: **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. وانظر كذلك: المدخل الذي صدرنا به الطبعة التي أشرفنا على نشرها من **كتاب الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.

١٨ - برعاية مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت

فعله أرسطو في كتابه "السياسة"، فهذا لم يعثر عليه فيلسوف قرطبة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بل اعتمد طريقة أرسطو في كتبه الأخرى مستوحيا بصورة خاصة الكيفية التي أسس بها "علم الأخلاق" في "الجزء الأول" من العلم المدني: "الأخلاق إلى نيقوماخوس".

كان أرسطو قد صنف العلوم صنفين: العلم النظري. ويشتمل على الرياضيات والطبيعيات والإلهيات. والعلم المدني وهو جزءان: الأول هو "علم الأخلاق"، وموضوعه تدبير النفس، والثاني "تدبير المدينة" وهو علم "السياسة"[١٩].

"علم الأخلاق" يؤسسه "علم النفس" كما رأينا عند ابن باجة (وليس الطب كما عند جالينوس والرازي وابن سنان الخ). ذلك لأن موضوع علم الأخلاق هو "الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة"، وهذه يُبحث فيها بحثا علميا في علم النفس. وعلم النفس جزء أو فرع من "العلم الطبيعي" الذي موضوعه الأجسام. ذلك لأن "النفس في أكثر أحوالها لا تنفعل ولا تفعل إلا بالجسم" كما يقول ابن رشد: فالفرح والحزن والشجاعة والغضب وغير ذلك من الأحوال النفسية مرتبطة بالجسم ارتباطا عضويا. والعلم الطبيعي، في نظر ابن رشد، هو النموذج للعلوم كلها، لأنه يعتمد الحس والعقل معا، المشاهدة والملاحظة والاستنباط.

العلم الطبيعي يؤسس علم النفس. وعلم النفس يؤسس علم الأخلاق. وعلم الأخلاق يؤسس علم السياسة: "علم الأخلاق" هو علم تدبير نفس الفرد. و"علم السياسة" فهي تدبير نفوس الجماعة. هذا شيء واضح. ولكن إذا كان علم الأخلاق يؤسس –علميا– علم السياسة، فهو لا يقدم له "النموذج العلمي"، لأنهما معا ليسا في واقع الأمر سوى علم واحد هو "العلم المدني"، وبالتالي فالنموذج العلمي يجب أن يكون خارجهما ويكون أكثر علمية. أي أكثر استجابة للمبادئ العامة التي تحكم التفكير العلمي. وهذا ما يتوافر في "علم النفس". وإذن فـ "**النموذج العلمي**" الذي يجب أن يُقرأ موضوع "علم السياسة"، أي "المدينة"، على ضوئه وبواسطته هو "**علم النفس**"، نفس الإنسان.

ومن خلال علم "**النفس**" يقيم ابن رشد **جسرا ينتقل عبره من هذا التأسيس العلمي الأرسطي لعلم "السياسة" إلى "سياسة أفلاطون"**، منطلقا هذه المرة لا من نظرية أرسطو في النفس، بل من نظرية أفلاطون. وذلك حتى يتأتى له متابعة آراء هذا الأخير في المدينة الفاضلة. وهكذا يشرع ابن رشد في تلخيص "كتاب السياسة لأفلاطون". فيلاحظ أنه كما أن النفس هي –عند أفلاطون –جماع ثلاث قوى هي: القوة الناطقة العاقلة ومركزها الرأس. والقوة الغضبية ومركزها الصدر (القلب). والقوة الشهوانية ومركزها البطن، فالمدينة كذلك عبارة عن ثلاث قوى (طبقات): الرؤساء وهم رأسها. والجنود وهم قوتها الغضبية والدفاعية.

---

١٩ – لم يجعل أرسطو من "تدبير المنزل" علما مستقلا بل اعتبره داخلا في تدبير المدينة. باعتبار أن المنزل جزء من المدينة. ولم ينتشر التقسيم الثلاثي إلا في العصر الهيلينستي. هذا وننبه إلى أننا نستعيد هنا فقرات من المقدمة التحليلية التي كتبناه للترجمة العربية لمختصر سياسة أفلاطون لابن رشد الذي نشرناه بعنوان: الضروري في السياسة: مختصر...

والمنتجون للمؤن والقائمون بالخدمة وهم الفلاحون والصناع الخ. وبما أن فضيلة القوة العاقلة في النفس هي المعرفة وبالتالي الحكمة. فكذلك يجب أن تكون فضيلة الطبقة المترئسة على المدينة هي العلم والحكمة. وإذن فالرؤساء يجب أن يكونوا حكماء: فلاسفة. وبالمثل فكما أن فضيلة القوة الغضبية في النفس هي الشجاعة. فيجب أن تكون فضيلة الحَفَظَة. وهم الجند والموظفون والرؤساء. هي الشجاعة، ويجب أن يربوا على هذا الأساس. وأيضا فبما أن القوة الشهوانية في النفس توجد لجميع الطبقات. فكذلك يجب أن تلتزم الطبقات المنتجة فضيلة هذه القوة وهي: العفة.

وبما أن الفضيلة التي تنتج من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة على مستوى النفس هي العدل، أي التوافق والتوازن بين هذه القوى وقيام كل منها بما هي مؤهلة له. فكذلك الشأن في المدينة: يكون نظام الحكم فيها عادلا إذا تحقق فيها التوافق والتوازن بين طبقاتها بحيث يقوم كل منها بما هو مؤهل له، لا يتقاعس دونه ولا يتعداه. وهذا إنما يحصل عندما تكون الحكمة (الفلسفة/العلم) هي الرئيس (فقرة ١٤).

تلك هي الخطاطة التي سار عليها أفلاطون في بناء المدينة الفاضلة. وابن رشد مقيد مبدئيا بهذه الخطاطة فالأمانة العلمية تفرض عليه ذلك، لأنه يلخص ويختصر. ومع هذا ففيلسوف قرطبة لا يُلزم نفسه بتلخيص كل شيء، حتى ما هو خاص باليونان وحدهم أو من طبيعة جدلية سجالية خصوصا والكتاب "محاورة" تعرض فيها آراء مختلفة ومتناقضة. ولذلك قرر فيلسوف قرطبة أن يهتم فقط بما هو عام، بما هو من صنف "الأقاويل العلمية".

-٨-

حدد ابن رشد، إذن، مهمته مع هذا الكتاب بوضوح إذ قصرها على "**تجريد الأقاويل العلمية**" منه. وهكذا أهمل كل ما لا ينتمي إلى العلم، أي جميع ما ليس كليا وعاما ويصدق في كل مكان وزمان (أو على الأقل في كثير من الأزمنة والأمكنة). فحذف من الكتاب كل ما هو يوناني محض، كالأساطير والاستطرادات وكل ما هو سفسطة وجدال بين المتحاورين. وحتى الأمثلة تركها وعوض بعضها بأمثلة من التاريخ العربي الإسلامي. وهكذا اختصر المقالات العشر، التي يتألف منها أصل الكتاب، في ثلاث: عرض في الأولى البرنامج الذي خطه أفلاطون لتشييد المدينة الفاضلة، وعرض في الثانية الشروط والخصال الضرورية في رئيس المدينة الفاضلة، وخصص الثالثة لتحليل أنواع السياسات والمقارنة بينها وبين رؤسائها.

ما يلفت النظر هنا، هو أن ابن رشد لم يسجن نفسه في نص أفلاطون. بل لقد تصرف فيلسوف قرطبة كشريك في إنتاج النص. وهذا الجانب هو الذي يهمنا هنا بطبيعة الحال. فنحن نريد أن نتعرف على نظرية ابن رشد في "المدينة الفاضلة"، أعني النظرية الخاصة به. تماما كما تعرفنا على نظرية ابن باجة في "تدبير المتوحد" وهي خاصة به. أما آراء أفلاطون كما هي في جمهوريته فقد تعرفنا عليها في الفصل العاشر.

لم يكن ابن رشد، إذن، في هذا الكتاب مجرد مختصر أو ملخص أو شارح بل كان أيضا صاحب رأي. يوافق أفلاطون حينا ويخالفه حينا. يختصر كلامه تارة ويضيف إليه تارة أخرى. وإذا نحن جمعنا ما كتبه ابن رشد من عنده خارج الأفق الأفلاطوني فسنجده يناهز ثلث الكتاب! وهكذا فإضافة إلى المقدمة التي كتبها من عنده وفقرات أخرى كثيرة، في المقالة الأولى والثالثة، كتب من عنده أيضا أكثر من ثلثي المقالة الثانية التي خصصها، كما قلنا، لتكوين وتعليم الفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة.

من ذلك مثلا أن ابن رشد ترك جانبا تعريف أفلاطون للفيلسوف، عندما كان بصدد الكلام عن تربيته وإعداده ليكون رئيس المدينة الفاضلة، وقدم تعريفا آخر أقرب إلى الأفق الأرسطي. لقد عرف أفلاطون الفيلسوف بقوله: "إنه الذي يطلب معرفة الوجود، الناظر في حقيقته، مجردا عن الهيولى". ويعلق ابن رشد على هذا التعريف قائلا : ينبني هذا التعريف على نظريته في المثل" . وابن رشد لا يوافق عليها وكان أرسطو قد انتقدها بشدة. يترك فيلسوف قرطبة هذا التعريف ويتجه بالخطاب إلى قارئه قائلا: "وأنت ينبغي أن تعلم أن الفيلسوف هو الذي جعل نظره في العلوم النظرية على القصد الأول، على حسب شروط أربعة عُدِّدت في كتاب البرهان" لأرسطو (فقرة ١٦٩-١٧٠). ثم ينطلق في شرح هذه الشروط التي تقع خارج أفق أفلاطون. ولا يعود إليه إلا عند الكلام عن الخصال المطلوبة في رئيس المدينة الفاضلة -إضافة على العلوم النظرية، علوم الفلسفة- ولكن لا ليسايره بل لينفصل عنه في النتيجة التي يستخلصها أفلاطون، وهي الاعتراف بصعوبة الحصول على من تتوافر فيه تلك الشروط والخصال، وبالتالي الشك في إمكانية قيام المدينة الفاضلة على أرض الواقع. يرفض ابن رشد هذا الشك ويرى أن قيام هذه المدينة شيء ممكن، ليس إمكانا مطلقا فحسب بل أيضا إمكانا محددا معينا بزمان ومكان، هما زمان ابن رشد ومكانه. ويشرح فيلسوف قرطبة ذلك ويقول: "يمكن أن نربي أناسا بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها، ومع ذلك (=إلى جانب ذلك) يُنَشّؤون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره (يقصد هنا الإسلام)، وتكون مع ذلك (=إلى جانب) شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها. وذلك **كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه** (= الإسلام)، فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة (= حكم)، وذلك في زمن لا ينقطع، صار ممكنا أن توجد هذه المدينة" (فقرة ١٧٩).

وعندما يتساءل أفلاطون، في إطار تشكيكه في إمكانية قيام مدينة فاضلة على رأسها فيلسوف، عن السبب في كون الناس لا يستفيدون من الفلسفة ويجيب بمعطيات من بلده وزمانه، يطرح فيلسوف قرطبة السؤال نفسه ويستعيد جواب أفلاطون ولكن في إطار تجربته هو، في بلده وزمانه، واضعا مكان السفسطائيين اليونانيين الذين عانت منهم الفلسفة الأمرين، كما شرح ذلك أفلاطون، سفسطائيين آخرين عانت منهم الفلسفة في زمن ابن رشد، أولئك الذين نصبوا أنفسهم خصوما وأعداء للفلسفة والفلاسفة فحاربوها وضيقوا الخناق عليها. يقول:

" ومن هذا النوع من الناس، تظهر فئة السفسطائيين القائمين على أمر هذه المدن (في الأندلس) ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها. ويستحسنون كل ما هو قبيح. وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن. أما آراؤهم وتسلطهم على المدن، فهي أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها. وستعلم إذا ما تفحصت الأمر أن أمثال هؤلاء الرجال هم الأكثر عددا في هذه المدن (الأندلس ـ العالم الإسلامي). فإذا ما نجا أحد من الخلق في هذه المدن، فإنك لن تعدو الحق. إذا ما قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية"[٢٠] (فقرة ١٨١).

ولا يقتصر ابن رشد على التنديد بخصوم الفلسفة في زمانه بل يستنكر وبقوة سلوك المشتغلين بها في عصره الذين لا يتحلون بالفضائل العلمية والخلقية والذي يسيئون إلى الفلسفة أكثر من خصومها. يقول: "وأما من يتعاطون الفلسفة ممن لم تكتمل فيهم هذه الصفات. فالأمر فيهم بيّنٌ أيضا. فهم مع كونهم لا يُسدون نفعا للمدن. فإنهم مع ذلك أكثر الناس إضرارا بالفلسفة. وذلك لأنهم على الأغلب يميلون ميلا إلى الشهوات وإلى جميع الأفعال القبيحة كالجور والظلم، إذ ليس لهم في جوهرهم فضيلة تمنعهم من الإتيان بهذه الأفعال. ولا يصدقون أيضا في أقوالهم التي يرهبون بها أهل المدينة فيما يأتون به من تلك الأمور. ويكونون عارا على الفلسفة. وسببا في إيذاء كثير ممن هم أولى منهم بها. كما هو عليه الحال في زماننا هذا"[٢١] (فقرة ١٨٢).

وهكذا يجد الفيلسوف الحق نفسه في مثل هذه الحال، بين خصوم الفلسفة والمتفلسفين المسيئين إليها، في وضعية حرجة عبر عنها فيلسوف قرطبة مستعيدا تجربة ابن باجة. فقال: "وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها. ولا هو يأمن على نفسه منها. ولذلك فإنه [يفضل] التوحد ويعيش عيشة المنعزل. فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدينة على ما وصفنا في هذا القول" (فقرة ١٨٢).

ومع ذلك ففيلسوف قرطبة لا يستسلم لا لإساءة خصوم الفلسفة ولا للأضرار التي يتسبب فيها المنتسبون إليها. بل يعتبر ذلك مما يحدث بالعرض، وليس مما يحدث ضرورة. وبالتالي فتجاوز مثل تلك الوضعية أمر ممكن، بل واجب، ما دام الهدف هو بيان الطريق إلى تشييد المدينة الفاضلة. وهكذا يعود فيطرح برنامج التعليم الذي يجب أن يعطى لمن يتم إعداده

---

(٢٠) قارن هذه الشكوى من المضايقات التي تتعرض لها الفلسفة مع ما امتدح به عهد الخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المومن سنة ٥٧٥هـ في خاتمة فصل المقال حيث قال: "وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب وطرق به إلى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق". إن الشكوى أعلاه لا يمكن أن تكون من عهد أبي يعقوب يوسف بل هي من عهد ابنه يعقوب المنصور وبالخصوص عندما استبد بالأمر.

(٢١) قارن ما قاله في **فصل المقال** حيث كتب يقول: " كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا: فإنا قد شاهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم قد تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه" فقرة ٦٧ ص ١١٩ مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٧

لرئاسة المدينة الفاضلة. لينفصل مرة أخرى عن أفلاطون وينطلق من التساؤل عن الغاية المتوخاة من تعليم هؤلاء الذين سيصبحون رؤساء للمدينة الفاضلة، ملحا على ضرورة معرفة الغاية من التعليم قبل البدء في شرح منهاجه ومضامينه. وهكذا يتجاوز فيلسوف قرطبة أفلاطون إلى أرسطو. ليؤكد أولا أن الغاية من المدينة الفاضلة هو تمكين أهلها من بلوغ كمالاتهم الإنسانية. والبحث في الكمالات الإنسانية من اختصاص الجزء الأول من العلم المدني الذي درسه أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس". وهنا يقدم ابن رشد نوعا من الاعتذار لكونه لم يعرض أولا ما يقرره في الموضوع هذا العلمُ المؤسس لعلم السياسة، واعدا بصورة ضمنية بأنه سيفعل ذلك بعد —وهو الوعد الذي سيقطعه على نفسه بعبارة صريحة في سياق لاحق.

ينطلق ابن رشد في شرح الكمالات الإنسانية كما حددها أرسطو في كتاب "الأخلاق". وهي الفضائل النظرية (الفلسفة وعلومها) والفضائل الفكرية (الروية والخبرة) والفضائل العملية (الصناعات العملية) والفضائل الخلقية (مكارم الأخلاق). ثم يدخل في مناقشة طويلة حول أي من هذه الأنواع من الفضائل يخدم الأخرى؟ هل "العلم" في خدمة "العمل" —وتلك وجهة نظر كل من المتصوفة والفقهاء"— أم "العمل" في خدمة العلم" وهي وجهة نظر الفلاسفة. ثم لمن الأولوية؟ هل هي للعلم (الفلسفة) أم للأخلاق؟ ثم يقرر في النهاية أن الأولوية للعلم. فهو الذي ينير العمل. أما الأخلاق فيجب أن تكون مصاحبة لكل من العلم والعمل.

بعد أن يقرر ابن رشد ذلك خارج الأفق الأفلاطوني يعود إلى أفلاطون وبرنامجه التعليمي، ولكن لينفصل عنه مرة أخرى ومنذ البداية، في موضوع العلم الذي يجب البدء بدراسته (من بين علوم الفلسفة): لقد اختار أفلاطون العلم الذي يخدم اتجاهه الفلسفي القائم على الاعتقاد في "المثل" بوصفها كائنات عقلية مجردة وخالدة وفي كون دور التفلسف هو الإعداد لتأمل هذه المثل بوصفها حقائق الأشياء التي تسعى الفلسفة لبلوغها. ومن هنا ارتأى أفلاطون أن العلم الذي يجب البدء به في دراسة علوم الفلسفة هو ذلك الذي يجعل المتعلم يعتاد على التعامل مع المجردات وهو علم "**التعاليم**" أي الحساب والهندسة والفلك وعلم الموسيقى. ذلك لأن موضوعات هذه العلوم عامة ومجردة وخاصة علم العدد (الحساب). لأن العدد يدخل في جميع الأشياء، وجميع الأشياء قابلة للعد. يخالف فيلسوف قرطبة أفلاطون في هذا المجال ويرى أن الأنسب هو البدء بالمنطق، لكونه "العلم الذي يعصم العقل من الخطأ" كما قيل في تعريفه. والهدف من الفلسفة كما قرر من قبل هو العلم الذي يؤسس العمل. والفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة يحتاج إلى ما يعصم عقله من الخطأ وبالتالي إلى علم صحيح يؤسس العمل الفاضل، وليس إلى تأمل "الحقائق المجردة".

وبعد أن يلتمس لأفلاطون عذرا في اختياره الحساب لكون المنطق لم يكن قد تم تنظيمه كعلم في زمانه. وإنما فعل ذلك تلميذه أرسطو. وبعد مناقشة سريعة لآراء "القدماء" — الذين جاءوا بعد أفلاطون وأرسطو— يترك منهج أفلاطون. أعني الجدل الذي يجعل قمة المعرفة هي تأمل "المثل" أي"حقائق الأشياء" بنوع من التصوف العقلي. يترك ذلك جانبا ليؤكد على

ضرورة تعليم العلوم الفلسفية كما نمت وكملت مع أرسطو: المنطق أولا، ثم الرياضيات ثم الطبيعيات ثم ما بعد الطبيعة.

وكما بدأ فيلسوف قرطبة هذه المقالة الأولى بالانفصال عن أفلاطون في قضايا منهجية وفلسفية ينتهي إلى إضفاء النسبية على آرائه وإلى مخالفته على مستوى أفق التفكير، فيقرر أن المدينة الفاضلة يمكن أن تنشأ على غير الوجه الذي ذكره أفلاطون. وهنا يؤكد كما فعل في وسط المقالة على إمكانية الخروج بالمدينة الفاضلة إلى أرض الواقع، متجها بتفكير القارئ إلى معطيات عصره وخصوصية مجتمعه. يقول: "وينبغي أن تعلم أن هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في نشأتها، ولكن قد تنشأ على غير هذا الوجه. غير أن ذلك يكون في زمن طويل. وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء، فلا يزالون يرعون هذه المدن [ويؤثرون فيها] قليلا قليلا، إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير على أفضل تدبير. وتحوُّل هذه المدن [نحو أن تصير فاضلة] يكون بشيئين اثنين، أعني بالأفعال والآراء، ويزيد هذا (=المدة التي يستغرقها التحول) قليلا أو كثيرا، تبعا لما تجري به النواميس القائمة في وقت وقت، [وتبعا] لقربها من هذه المدينة [الفاضلة] أو بعدها عنها. وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان **بالأعمال الصالحة** منه بالآراء الحسنة. وأنت تلمس ذلك في مدننا. وبالجملة فلن يصعب على من كملت لديه أجزاء الفلسفة [واطلع] على طرق تحول المدن، أن يرى أنها لن تؤول نحو الأفضل بالآراء [وحدها]. والمدن التي هي فاضلة بأعمالها فقط (=دون آرائها) هي تلك التي يسمونها [المدن] الإمامية. وقد قيل إن هذه المدينة، أعني الإمامية، كانت منها مدن الفرس القدامى (٢٤٧-٢٤٨).

وعندما طرح أفلاطون مسألة ما إذا كان من الواجب أن تشارك النساء الرجال في مهام حفظ المدينة، فيكون منهن جنديات ومسيرات ورئيسات أم أنه من الأفضل جعل مهمتهن مقصورة على الإنجاب وتدبير البيت الخ، تدخل ابن رشد ليبدي رأيه من خلال أربع ملاحظات:

- فمن الناحية المبدئية: "قلت، إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها [الأفعال الإنسانية] وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف، أعني أن الرجال أكثر كدًا في الأعمال الإنسانية من النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية. ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء. فإذا كان ذلك كذلك، وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد بالنوع إنما يقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال. إلا أنه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة".

- ومن الناحية العملية: "إنا نرى نساء يشاركن الرجال في الصنائع، إلا أنهن في هذا أقل منهم قوة. وإن كان معظم النساء أشد حذقاً من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة

النسج والخياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل الثغور. ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد. فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة".

- ومن الناحية الشرعية والمقصود الفقه الإسلامي أساسا. فإنه "لما ظُنّ أن يكون هذا الصنف نادرا في النساء. منعت بعض الشرائع أن يجعل فيهن الإمامة، أعني الإمامة الكبرى. ولإمكان وجود هذا بينهن أبعدت ذلك بعض الشرائع".

- أما الملاحظة الرابعة فتتعلق بوضعية المرأة في المجتمع العربي، وفي الأندلس بصفة خاصة. يقول: "وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (=مدن زماننا) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية. فكان ذلك مبطلا لأفعالهن [الأخرى]. ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية. كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أن الأحياء منهن فيها ضعف عدد الرجال. فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية. وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال. كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق. وهذا كله بين بنفسه" (١٤٠-١٤٤).

فعلا. موقف ابن رشد هنا بين بنفسه، لا يحتاج إلى تعليق.

ويبرز اهتمام ابن رشد بالواقع العربي والأندلسي منه خاصة. وبصورة لافتة للنظر. عندما ينتقل مع أفلاطون إلى تحليل أنواع "السياسات" -وهي ما نعبر عنه نحن اليوم بأنظمة الحكم- والمقارنة بينها، وبيان كيف تتحول الواحدة منها إلى الأخرى. وتحليل شخصية الرئيس في كل منها، ثم مقارنة سلوك و"طباع" هؤلاء الرؤساء وكيف يتحول الواحد منهم من صنف إلى آخر. هنا يطنب ابن رشد مع أفلاطون. بل أكثر منه. منبها إلى نماذج من الحضارة العربية ومن الأندلس بلده بصفة خاصة. عاملا هكذا على تبيئة "السياسة" عند العرب مع "السياسة" عند اليونان..

وهكذا فمنذ بداية المقالة الثالثة التي خصصها لهذا الموضوع. وعند الكلام عن شروط رئيس المدينة الفاضلة، يستحضر فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها التجربة الحضارية الإسلامية فيقرر. خارج أفق أفلاطون، أنه: "قد يتفق أيضا أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة، أعني رفعة الملك، غير أنه يكون عارفا بالشرائع التي سنها [المشرع] الأول" (النبي). ويكون له قدرة على استنباط "ما لم يصرح به [المشرع] الأول. فتوى فتوى وحكما حكما. وهذا النوع من العلوم هو المسمى عندنا صناعة الفقه. كما تكون له القدرة على الجهاد. فهذا يسمى ملك السنة. وقد يتفق أن لا تجتمع هاتان [الصفتان الأخيرتان] في رجل واحد. بل قد يكون أحدهما مجاهدا دون أن يكون فقيها [و الآخر فقيها دون أن يكون مجاهدا]، فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة. كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام" (فقرة ٢٥٦-٢٥٧).

وبصدد تحول السياسة الفاضلة إلى سياسة الكرامة (=طلب الشرف والمجد) يستحضر التحول الذي حصل في الإسلام مع دولة معاوية فيخاطب قارئه قائلا: "وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية. من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر" : الأندلس (ف ٣٠١).

وفي نهاية حديثه عن المدينة الكرامية يعقب قائلا: "فهذا النوع من الاجتماعات هو اجتماع الكرامة. يندر أن يوجد في أمة بسيطة. ولذلك يصعب أن توجد مثل هذه المدن. ولتعلم أن هذا النوع من السياسات ساد عندنا كثيرا" (ف ٢٦٦).

وعندما يتحدث عن المدينة الجماعية (الديموقراطية) التي يستقل أهلها بأنفسهم ويديرون شؤونهم حسب ما يقرره كبراؤهم ورؤساء بيوتهم يستحضر نماذج من الواقع العربي الإسلامي فيقول: "بَيِّنٌ أن البيت في هذه المدينة هو المقصد الأول. والمدينة إنما هي من أجله. ولذلك كانت المدينة أسروية (=تقوم على الحسب والنسب) في معناها الكامل، على عكس ما عليه الحال في المدينة الفاضلة. ولكل من أهل هذه المدينة. إذا أراد، أن يستمتع بجميع الطيبات. ولعل أغلب هذه المدن الموجودة اليوم هي جماعية. والرجل الذي هو فيها سيد حقا هو من كانت له قدرة تدبير، بها يمكن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها له. وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية، لأن كل واحد منهم فيها يعتقد. ببادئ الرأي. أنه أحق بأن يكون حرا" (ف ٢٧٤).

ويستحضر ابن رشد تجربة الحكم الجماعي في قرطبة. وقد كان جده، قاضي قضاتها، من أبرز الشخصيات فيه. فيقول: "يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا، فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط. مثال ذلك الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه، أعني قرطبة بعد الخمسمائة، لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية، ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط . أما كيف يكون ارتقاؤه (المتسلط) بهذه الأعمال وما تؤول إليه سياسته أخيرا، و [ما] مقدار ما يلحق المدينة منه من الضرر والشر، وكذا سوء الطالع الذي يلحقه بنفسه، فهذا يتبين بالفحص عنه" (ف ٣٣٣).

ويضيف: "والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم، إنما هي **اجتماعات بيوتات لا غير**، وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى (=كسب الضروري من العيش). وبين أن هذه المدينة كل أموالها أموال بيوتات. ولذلك يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما غلى من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات. والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامة وآخر يعرف بالسادة، كما كان عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا[٢٢]. وفي هذه الحال يسلب سادتُهم عامَّتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال

٢٢- كان الأمراء الموحدون يتسمون باسم "السيد" و"السادة"، بدل "الأمير" و"الأمراء"

[لعامـة] إلى أن يـؤدي بهـم الأمـر أحيانـا إلى التسـلط. كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه" (فـ ٢٧٦).

وعـند تحـليل تصـرفات رؤسـاء المدن الجماعية الذين هم رؤسـاء البيوتات فيها يلاحظ: "وإذا اتفـق مـع هذا أن كان هؤلاء الرؤسـاء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، وكـانوا يتسـلطون عـليهم، كـان ذلـك أشـد الأمـور قسوة على العامة. وعندها يعملون للإطاحة بهـؤلاء الرؤسـاء ويجـتهد السـيد فيهـم في التغـلب عـليهم، ولذلـك تصـير هذه المدينة في غاية المناقضـة لمديـنة جـودة التسلط (=الحكم الدستوري). والأموال المكتنزة أصلا في هذه المدينة هي اليـوم في حقيقـة أمرها أمـوال بيوتـات، أعـني أنهـا مـن أجـل بيوت السـادة. ولذلك فالجزء الإمـامي منها (= الخليفة وأهله) هو اليوم جزء التسـلط بإطلاق. فهذه هي المدينة الجماعية وما اتصل بها من أمور" (فـ ٢٧٨).

وعند حديثه عن مدينة الغلبة يقول: " وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة. إذ لا يطلب السـادة فيهـا لـلعامة غرضـا، وإنما يطلبون أغراض أنفسـهم وحسـب. ولهذا فالتشابه الذي بين المـدن الإماميـة ومـدن الغلـبة إنمـا كـثيرا مـا يكـون في تحـول أجـزاء (طـبقات) الإماميـة (الأرسـتقراطية) الموجـودة في هـذه المـدن إلى (طـبقة) غالبة تزيف من مقصدها الإمامي. كما هو الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضـرة في أيامنا هذه" (فـ ٢٨٣).

والحـق أنه إذا كان هناك نص ما خالد، يقرأ فيه الناس في مختلف العصور والأجيال، صـورة الحـاكم المسـتبد في زمـانهم ومكـانهم، فهـو مـا ورد في الكـتاب التاسـع مـن جمهوريـة أفلاطـون. ومـع أن مهمة ابن رشـد هنا هي "الاختصـار" فإنه أرخى العنان لقلمه ليطنب في نقل جميع ما خطه قلم أفلاطون في هذا الموضوع الذي تكلم فيه عن تجربة ومعاناة، إذ كان قد خبر بنفسـه الاسـتبداد عـن قـرب. يـنقل ابـن رشـد ما كتبه أفلاطون في صيغة حوار نقلا مـستفيضا بخطـاب تحليـلي يشعر القارئ معه أن الكاتب لا ينقل وإنما يتكلم من عنده، بعقله ووجدانه. ولا يسـتطيع القارئ المتفحص للطريقة التي نقل بها ابن رشد كامل مضمون الكتاب التاسـع من "الجمهوريـة" إلا أن يجـزم بـأن فيلسـوف قرطـبة كان يخاطب أهل زمانه ومكانه على طريقة "إيـاك أعني واسـمعي يا جارة". وإذا كان هذا هو الموقف الذي يجد فيه نفسه كل من يقرأ هذا "الكـتاب التاسـع" في أي عصـر كـان، فـإن فيلسـوف قرطـبة يـأبى إلا أن يـتجاوز التلميح إلى الخطاب المباشر والصريح، مستعملا مصطلحا أصيلا هو "وحدانية التسلط".

يقـول عـن "الطاغيـة" بالاصـطلاح اليوناني و"وحداني التسلط" باصطلاحه هو: "ولهذا يعظـم هـذا الفعـل مـنه على الجماعة فيرون أن فعله هو عكس ما قصـدوه من تسليمه الرئاسة. لأنهـم إنمـا قصـدوا بذلـك أن يحميهـم مـن ذوي اليسـار و[يقربهم من] ذوي الفضائل والخير وأمـثالهم مـن أهـل المديـنة -لمـا كـان هـو من أصحاب الحكم والسلطان- ليستتب [أمرهم] بسياسـته وسياسـة خدامـه. ولذلـك تسـعى الجماعة الغاضبة عندها إلى إخراجه من مدينتهم. فيضـطر هـو إلى اسـتعبادهم والاسـتيلاء على عتادهم وآلة أسلحتهم. فيصير حال الجماعة معه

كما يقول المثل: كالمستجير من الرمضاء بالنار. وذلك أن الجماعة إنما فرت من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه. فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة. وهذه الأعمال هي جميعا من أعمال رئاسة وحدانية التسلط، وهي شيء بين في أهل زماننا. هذا ليس بالقول فحسب. ولكن أيضا بالحس والمشاهدة" (ف ٣٣٧).

وأيضا: "ولمكان هذا (= بسبب هذا) فوحداني التسلط أشد الناس عبودية. وليس له حيلة في إشباع شهواته. بل هو أبدا في حزن وأسى دائمين. ومَنْ هذه صفته فهو ضعيف النفس. وهو حسود وظالم، لا يحب أحدا من الناس. وذلك أن هذه الصفات لما كانت موجودة فيه قبل الرئاسة، فهي ألزم به بعدها. وبالضرورة لا ريب أن يكون اليوم الذي يواجه فيه مآله ومصيره يوما عسيرا، لأن من يركب البخت والاتفاق (والمصادفة)، كثيرا ما يستخف به. وهذا كله بين وجلي من هؤلاء، لا بالقول [وحسب] ولكن بالمشاهدة" [أيضا] (ف ٣٥٤).

ويواصل ابن رشد توجيه الخطاب المباشر إلى أهل زمانه. فينفصل عن يأس أفلاطون من إقامة المدينة الفاضلة على أرض الواقع ليعلن إمكانية ذلك. ليس استنادا إلى مجرد الرغبة والتخمين بل اعتمادا على ما يعطيه "العلم". كان أفلاطون قد حلل الكيفية التي تتحول بها المدن الخمس الواحدة إلى الأخرى (من مدينة الملكية الدستورية إلى مدينة الكرامة والمجد. إلى مدينة الأقلية من الأغنياء، إلى المدينة الجماعية، إلى مدينة وحدانية التسلط). ذاهبا إلى أن هذا التحول وعلى هذا الترتيب يتم حتما وبشكل دوري.

ولا شك أن ابن رشد الذي كان يفكر في الإصلاح السياسي قد صدمه هذا الذي ذهب إليه أفلاطون. فأورد اعتراضا علميا مفاده أن التحول من حالة إلى أخرى تحولا ضروريا إنما يكون في الظواهر الطبيعية حيث السيادة للسببية والحتمية. أما في ميدان الظواهر الإنسانية. "وهي إرادية كليا"، فالأمر يختلف. ولذلك ف "الذي قاله أفلاطون لا شك أنه ليس ضروريا، إنما هو الأكثر. وسبب هذا هو أن السياسة القائمة لها أثر في إكساب الناشئ عليها خلقا ما. وإن كان منافيا لما طبع عليه من التهيؤ للأخلاق، ولذلك صار ممكنا أن يكون معظم الناس فاضلين بالفضائل الإنسانية، ونادرا ما يمتنع ذلك. وقد تبين هذا في الجزء الأول من هذا العلم، إذ قيل هناك إن طرق بلوغ الفضائل العملية هو التعود. كما أن طريق بلوغ العلوم النظرية هو التعليم. ولما كان ذلك كذلك، فإن تحول الإنسان من خلُق إلى خلُق إنما يكون تابعا لتحول السنن ومرتبا على ترتيبها. ولما كانت النواميس، وخاصة في المدينة الفاضلة. لا تتحول من حال إلى حال فجأة. وهذا أيضا من قِبَل الملكات والأخلاق الفاضلة التي صار على نهجها أصحابها وربوا عليها. وإنما تتحول شيئا فشيئا، وإلى الأقرب فالأقرب. كان تحول الملكات والهيئات بالضرورة على ذلك الترتيب، حتى إذا فسدت النواميس غاية الفساد. برزت هناك الأخلاق القبيحة غاية القبح".

ويضيف فيلسوف قرطبة قائلا: "ويتبين لك ذلك مما عندنا من الملكات والأخلاق الطارئة بعد العام الأربعين (٥٤٠ هـ: تاريخ استيلاء الموحدين على قرطبة) لدى أصحاب

السيادة والمراتب. وذلك أنه لما انقطعت أسباب السياسة الكرامية التي نشأوا عليها، صار أمرهم إلى الدنيات التي هم عليها الآن، وإنما يثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية. وهم فيهم قلة" (ف ٣٥٨)! وهذه القلة هي التي يقع على عاتقها التغيير والإصلاح.

إذا نحن أردنا أن نختم هذا العرض السريع عن مضمون مختصر ابن رشد لجمهورية أفلاطون بإبراز ما يتميز به عن غيره من المؤلفات التي تعاملت بصورة ما مع هذا الكتاب أمكن القول إننا هنا لأول مرة في الثقافة العربية أمام عمل متميز هادف وأصيل. رصين وشجاع. وتتجلى هذه الصفات في الخصائص التالية :

أولاها أنه لأول مرة –وأيضا لآخر مرة– يتم التعامل، في الثقافة العربية، مع المضمون السياسي لكتاب الجمهورية كما هو، بعيدا عن أية بطانة ميتافيزيقية (كتلك التي لفه فيها الفارابي)، وعن منهج "المقابسات" و"سوق الأدب" الذي يقتطف عبارة من هنا وأخرى من هناك. مع تجنب ما هو نقدي قد يفهم منه "إياك أعني واسمعي يا جارة".

ثانيتها أن ابن رشد بقي مخلصا لروح النص وطابعه التحليلي النقدي، وأكثر من ذلك –وهذا في نظرنا أهم– وظفه في نقد السياسة في زمانه وبلده نقدا مباشرا، لا مواربة فيه ولا التواء.

والخاصية الثالثة هي أنه لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي والأخلاقي والاجتماعي في الثقافة **العربية تواجه السياسة بخطاب سياسي صريح. لأول مرة يتم نقد الاستبداد بمفاهيم مباشرة ("وحدانية التسلط") وبجرأة وقوة وبإعطاء أمثلة من واقع التاريخ العربي.**

والخاصية الرابعة –وهذا ينطبق على ابن باجة أيضا– هي أننا هنا إزاء **فكر سياسي وأخلاقي متحرر تماما من "أردشير" والقيم الكسروية.** وبعبارة أعم: **من "أخلاق الطاعة". ومتحرر كذلك من النزعة الصوفية، سواء على صعيد الأفق الميتافيزيقي**، أو على صعيد الفعل الاجتماعي حيث يهرب المتصوفة من المقاومة الإيجابية إلى "المقاومة السلبية". كما كان شأن المانوية في فترة من تاريخها. هناك ملاحظات أخرى نرجئ تسجيلها إلى الخلاصة العامة لهذا الباب.

الفصل الخامس عشر

النـــزعة التلفيقية :

مقابسات في "السعادة" .. والاستبداد!

-١-

رأينا قبل[1] كيف كانت الثقافة العربية في العصر العباسي الأول مسرحا للمنافسة والمفاخرة بين ثقافات عديدة، يعمل كل منها على إبراز أصالتها وتفوقها والإشادة بقيمها وموروثها. كانت المنافسة، بل الصراع، في أول الأمر بين الموروث العربي والإسلامي من جهة والموروث الفارسي، الذي عُرف المنافحون عنه والعاملون على رواجه بـ"**الشعوبية**"، من جهة أخرى. وقد جرى ذلك بين منتصف القرن الثاني ومنتصف الثالث للهجرة، بصفة خاصة. ولم يدخل النصف الثاني من القرن الثالث حتى أخذت المنافسة بين الثقافات تتحرر من الطابع "الشعوبي" (العرب/العجم)، لتتحول إلى مفاخرات ثقافية تركزت أول الأمر بين أنصار الموروث الفارسي وأنصار الموروث اليوناني. كما رأينا ذلك بصدد النصوص المنحولة لأرسطو التي تنتمي بمضمونها إلى الموروث الفارسي ("العهود اليونانية"، الفصل الخامس). وبدخول القرن الرابع اتخذت المنافسة والمفاخرة مجرى آخر: لقد غاب الطرف العربي (العرب في مقابل العجم) ليحل محله "**العرب والإسلام**" ككيان واحد: الإسلام كدين للعرب في مقابل الديانات الأخرى، والإسلام كثقافة إزاء الموروث اليوناني والموروث الفارسي. وكان هذا أمرا طبيعيا: فالموروث الذي كان مستهدفا -بصفة علنية- من "الشعوبية" هو ما نطلق عليه هنا اسم "الموروث العربي الخالص" الموروث الجاهلي وامتداداته الأدبية إلى العصر العباسي

---

١ – الفصل التاسع فقرة ٥.

نفسه. وكان لابد أن ينتهي "الصراع" مع هذا الموروث بعد أن امتصته الثقافة الإسلامية ضمن علومها "المساعدة" علوم اللغة والأدب. وأيضا بعد أن خفت حدة الصراع مع الشعوبية وانتقلت المفاخرة لتتركز بين الثقافتين الكبيرتين. الفارسية واليونانية. في موضوعات لم يكن للعرب فيها نصيب: السياسة والفلسفة. وكان لا بد أن تتسع هذه الدائرة لتشمل "الإسلام" وقد أصبح موروثا ثقافيا يضاهي الموروث الفارسي اليوناني. إضافة إلى كونه دينا يضاهي المسيحية واليهودية.

كان القرن الرابع إذن عصر انفتاح الموروثات الثقافية بعضها على بعض. في إطار من الصراع الخفي المتستر تحت غطاء "المفاخرة". وهذه ظاهرة كانت تعكس ليس فقط ما حدث من تطور على الصعيد الثقافي بل تعكس أيضا ظاهرة مماثلة على الصعيد السياسي والاجتماعي. والحق أن القرن الرابع الهجري قد تميز في العالم الإسلامي باللامركزية في جميع الميادين : كان عصر "إمرة الأمراء" و"الدول المستقلة". عصرا خاليا من أي مشروع ثقافي أو سياسي للدولة ككل. فأصبحت كل إمارة بل صار كل ذي جاه وسلطان يزين مجلسه بالعلماء والكتاب والأدباء والشعراء. فظهرت فئة من المستهلكين للثقافة الآخذين من هنا وهناك. "المتقابسين" الحريصين على "المشاركة" في كل علم والإدلاء فيه بدلو خلال المناقشات **والمقابسات** التي كانت تزخر بها "المجالس" الثقافية. سواء مجالس الأمراء والوزراء أو المجالس التي كان يعقدها هؤلاء "المثقفون" في بيوتهم أو في مكاتب الوراقين التي اشتغل فيها كثير منهم كنساخ لكسب قوتهم. كانوا يتناقشون. وبعبارة أبي حيان التوحيدي "**يتقابسون**" في موضوعات منتزعة من المنطق والفلسفة والكلام والفقه واللغة والأدب والنحو والبلاغة. في جو من **اللانسق واللانظام**: ينتزعون فكرة أو جملة من هذا الفيلسوف أو ذاك. أو هذا الأديب أو ذاك. يفصلونها عن سياقها وعن الحقل الذي تنتمي إليه. ليجعلوا منها موضوعا لمناقشات لفظية وجدل سفسطائي في الغالب.

واللافت للنظر أن هؤلاء "المثقفين" الذين كانوا يشكلون **الجيل الثاني من مثقفي القرن الرابع الهجري**. والذين برزوا مباشرة بعد الفارابي. لم يكونوا يرتبطون بسلطة مرجعية واحدة. ويكاد الفارابي أن يكون ذكره مغمورا بينهم. إذ قلما يرد اسمه في مناقشاتهم. **إن غياب الفارابي كسلطة مرجعية بين "مثقفي المقابسات" شيء مفهوم تماما: ففلسفة الفارابي فلسفة منظومية تهتم بالنسق أكثر من الاهتمام بالأجزاء. أما هؤلاء فقد كانوا أصحاب عقل لانسقي**. والفلسفة عندهم جملة تعاريف وكلمات قصار بليغة. أو عبارات مستغلقة. تدور حول موضوعات مستقلة بنفسها من قبيل: اللفظ والمعنى. والعلة والمعلول. والنفس والعقل. والسعادة والفضيلة ... الخ[٢].

لقد ظهر هؤلاء قبل ابن باجة وابن رشد اللذين تحدثنا عنهما في الفصل السابق. ولكنهم لم يكونوا ينتظمون في صف الفلاسفة بل كانوا ذوي ثقافة عامة متنوعة تحلقوا حول

---

٢ – استعدنا هذه المعطيات من كتابنا: **المثقفون في الحضارة العربية**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت

أبي سليمان السجستاني رئيس المناطقة في بغداد. والمختص منهم في فن بعينه قليلون أبرزهم أبو سليمان نفسه الذي وصف بالمنطقي ويحيى بن عدي الذي كان منطقيا ولاهوتيا. أما الآخرون فقد كانوا يتكلمون في ميادين مختلفة. ومن أبرزهم في المجال الذي يهمنا هنا، مجال الأخلاق، أبو الحسن العامري وأبو علي مسكويه. ويهمنا هنا أن نتعرف على كتاباتهما الأخلاقية/السياسية ونظام القيم الذي كانا يصدران عنه، وفي ذات الوقت يكرسانه...

كان أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيسابوري المتوفى سنة ٣٨١ هـ من أعلام عصره. درس على أبي زيد بن سهل البلخي (تلميذ الكندي). وقد اعتبره الشهرستاني من بين كبار فلاسفة الإسلام، بينما كان اللقب الذي خلعه عليه معاصروه هو "صاحب الفلسفة" أو "صاحب الفلاسفة". له كتب كثيرة يهمنا منها في موضوعنا كتابان: كتاب "**السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**" وكتاب "**الإعلام بمناقب الإسلام**" وهما من أشهر كتبه، إن لم يكونا أشهرها على الإطلاق.

ومع أن العامري كان يفصله عن الفارابي نصف قرن، وهي مدة زمنية كافية لدراسة كتبه والتأثر به، فإن علاقته به كانت سلبية تماما، فهو يتجاهله وينتقده بصفة غير مباشرة ناسبا إياه إلى "**حدث المتفلسفة**". وبعبارة معاصرة "المتفلسفة الجدد". أما الكندي أستاذ أساتذته فلا يكاد يرد اسمه في نصوصه. وإذن فليس لنا أن نلتمس أية علاقة فكرية بين العامري وكل من الكندي والفارابي، لا على مستوى الفلسفة عموما ولا على مستوى الأخلاق. وقد اختلف الباحثون المعاصرون، مستشرقين وعربا، في تحديد انتمائه الثقافي: بعضهم ينسبه إلى الموروث اليوناني وبعضهم يربطه بالموروث الفارسي ويعزو إليه نزعة قومية فارسية، إلى جانب آخرين يبرزون ضلوعه في الموروث العربي والإسلامي ودفاعه عن الإسلام.

والواقع أن العامري كغيره من مثقفي عصره، "**مثقفي القابسات**"، كان يمارس التعددية الثقافية، في إطار الحضارة العربية الإسلامية، بدون تحزب لموروث ثقافي معين وبدون تخصص في مجال ثقافي واحد. كان الواحد منهم ذا ثقافة عامة يطبعها طابع "**سوق الأدب**"، (أي خذ من هنا ومن هنا...) حتى عندما يتعلق الأمر بعلوم متخصصة. وهذا ينطبق إلى حد كبير على كتابه "**السعادة والإسعاد**"[٣] كما سنرى!

جعل العامري كتابه هذا في ستة أقسام: الأول: في السعادة والخير واللذة (تعريفات). الثاني في الفضائل والرذائل. الثالث: الإسعاد وطريقته (السياسة تدبير المدينة). الرابع: أقسام الرئاسات وعلل الفاسدة منها (أصناف المدن). الخامس ما ينبغي للرئيس أن يأخذ به في سياسته للرعية. السادس تزكية النفس (تدبير النفس وتدبير المنزل). وواضح من هذا التقسيم أن العامري يجمع في كتابه بين الموضوعات التي تشكل موضوع الأخلاق والسياسة

---

٣ - أبو الحسن العامري: **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**. تحقيق أحمد عبد الحليم. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة ١٩٩١.

معا في الموروث اليوناني، وإن كان يريد، في الغالب، أن يحيل **بلفظ "السعادة" إلى "الأخلاق" وبلفظ "الإسعاد" إلى "السياسة"**. ومع ذلك فليس في الكتاب ما يدل على أي مجهود فكري، لا على مستوى تنظيم موضوعاته ولا على مستوى المادة التي يعرضها. فتقسيم الكتاب "**اقتباس**" من التقسيم السائد في الموروث اليوناني في العهد الهيلينستي خاصة (تدبير النفس، تدبير المدينة، تدبير المنزل). أما ما يطبع الكتاب ككل فهو التداخل والتكرار والجمع بين الصحيح والمنحول من النقول والاستشهادات، مما يدل على أن العامري لم تكن له أية رؤية لموضوع الأخلاق والسياسة غير تلك التي فرضتها عليه **ثقافة المقابسات**.

يتجلى هذا بصورة واضحة، بل ومزعجة، في المادة التي يعرضها في كتابه. فالكتاب كله عبارة عن مقتطفات تسبقها عبارات من نوع "قال أرسطو..."، "قال أفلاطون..." الخ. ولا يتدخل العامري إلا نادرا، والغالب ما يكون ذلك بصيغة: "قال أبو الحسن..." يتلوها "تعليق" في سطرين أو ثلاثة. وعبثا يحاول المرء أن يستخلص من هذه "التعليقات" ما يمكن اعتباره وجهة نظر خاصة للعامري.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فمع أن العامري اعتمد اعتمادا واسعا، فيما نقل، على كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" و كتب أفلاطون في "السياسة"، خاصة منها كتاب الجمهورية[4] وكتاب النواميس، فإنه لم يتردد من النقل من كتب منحولة لهذين الفيلسوفين! وسواء كان يعرف أنها منحولة أو لم يكن يعرف، فإن اعتماده نصوصا أخرى منحولة لأمبادوقليدس وفيثاغورس، واقتباسه من ثاميسطيوس والإسكندر الأفروديسي وفورفوريوس وبرقلس (وهم من شراح أرسطو). ومن جالينوس من جهة، ثم من أردشير وسابور بن أردشير وهرمز بن سابور الخ من جهة أخرى، إلى جانب اعتماده الواسع على النصوص الإسلامية (ذكر ١٦ آية قرآنية و ٥٥ حديثا نبويا)، إضافة إلى مرويات عن عدد كبير من الأسماء العربية الإسلامية: من الصحابة إلى ابن المقفع، والجاحظ، إلى بعض معاصريه الذين يشير إليهم بعبارة "بعض الحدَث (=المحدثين) من المتفلسفين" ويقصد بهم الفارابي في الغالب. كل ذلك يجعل القارئ يحس أنه إزاء نوع آخر من "**سوق الأدب**" شبيه بذلك الذي تعرفنا عليه في "عيون الأخبار" و"العقد الفريد". ولكن مع هذا الفارق، وهو أن ابن قتيبة وابن عبد ربه، جمعا مادة كانت في الأصل متفرقة (حكم، أمثال، أخبار الخ). أما العامري **فقد شتت مادة كانت مجتمعة**: فرق كتاب أرسطو وكتب أفلاطون إلى مقتطفات ومقتبسات وأضاف إليها أخرى من هنا وهناك.

وقد يتساءل القارئ: إذا كان الأمر كما وصفنا فلماذا الانشغال هنا بهذا الرجل؟

والمؤسف حقا أن انشغال الناس بكتابات العامري وتلميذه مسكويه (وهما يتقاسمان هذا الفصل) وبمعاصرهما أبي حيان التوحيدي، وغيرهم من "مثقفي المقابسات" المعاصرين لهم

---

٤ – نذكر بأن الترجمة العربية القديمة لمحاورة "الجمهورية" كانت بعنوان **كتاب السياسة لأفلاطون**.

أو اللاحقين عليهم. يعكس استحواذ قيم ثقافية معينة على قسم كبير من النشطين على ساحة الثقافة العربية منذ ذلك الوقت. ومن هنا كان اهتمامنا في هذا الكتاب بالعامري ومسكويه لا يرجع إلى قيمة أعمالهما ووجهة نظرهما. بل يرجع أولا وقبل كل شيء إلى أنهما يمثلان ظاهرة عرفتها الثقافة العربية من قبل. مع ابن قتيبة والجاحظ وابن عبد ربه وغيرهم. وكانت مقبولة شكليا على الأقل لأنها كانت تنتمي إلى حقل ثقافي تجد فيه كامل تبريرها. حقل "الأدب" ومقاييس الإنتاج فيه في ذلك الوقت. أعني بذلك ظاهرة "الاقتباس" التي كانت تقدم للقارئ "مأدبة" (والأدب في الأصل من المأدبة) فيها من ألوان "أدب الدرس" و"أدب النفس" ما يشبع حاجة من يبحثون عن مثل هذه الموائد. ومع أن هذه "الموائد" التي كانت تعرض في "سوق الأدب" كانت تكرس قيما معينة. كشفنا الغطاء عنها من قبل (الباب. الفصل الثالث). فإن هذا كان يتم بصورة غير مباشرة في الغالب. خصوصا ومعظم قرائها كانوا يطلبون منها "أدب اللسان". أما مؤلفات العامري ومسكويه التي سنعرض لها هنا فهي "**مقابسات**". ليس في الأدب، بل **في القيم**، والسوق التي تشكلها هذه المؤلفات هي فعلا "**سوق القيم**". وخطورتها -كما سنرى- ليس في كونها تروِّج لقيم من نوع معين. بل **خطورتها في كونها تعرض القيم المتعارضة المتضادة في سياق واحد وتقدمها على أنها "القيم الأخلاقية والسياسية" التي يجب طلبها والعمل بها.**

-٢-

ينطلق العامري في كتابه "السعادة والإسعاد" من منطلق أرسطي. فيميز بين "السعادة الإنسية" أي التي تخص الإنسان بوصفه نفسا وبدنا (يشتهي ويغضب الخ) وبين "السعادة العقلية" وهي الخاصة بالنفس الناطقة. وكل من هاتين السعادتين إما مطلقة وإما مقيدة: "**المطلقة** هي التي ينال صاحبها الأفضل من الخيرات البدنية والنفسية والخارجة، ويساعدها الجدُّ والاتفاقات (الحظ) في عمره كله ويفعل صاحبها الأفضل في جميع أوقاته وأحواله. وأما **المقيدة** فهي التي لا ينال صاحبها الأفضل ولكنه يفعل الأفضل على قدر حاله". ويضيف: "وأرسطو وأفلاطون يصفان المطلقة لا المقيدة" ثم يردف قائلا: "قال أبو الحسن: (يعني هو): السعادة في الجملة استكمال الصورة. والصورة صورتان وكلاهما للنفس الناطقة: إحداهما التعقل وهي إنما تكون للنفس الناطقة المروية[٥]. والأخرى العقل وهي استكمال الناطقة النظرية". وغني عن البيان القول إن ما يقوله العامري هنا هو منقول عن أرسطو. وهذا يعطينا فكرة عن تدخلاته النادرة، فهي لا تضيف جديدا بالمرة. ومما يدل على خطورة عقلية "المقابسات" الخلط بين الأمور بل الغفلة عن ملاحظة الروابط بين الأشياء. وهكذا فالعامري الذي نسب الفكرة السابقة إلى نفسه يوردها بعينها مباشرة منقولة عن فورفوريوس بعبارة تكاد تكون مطابقة لعبارته. وهكذا يواصل العامري الاقتباس بالتناوب مما ينسب من آراء إلى أرسطو

---

٥ – في الطبعة التي نعتمدها وردت هذه الكلمة هكذا: "الرؤية"، ولا معنى لهذا هنا. وهذه الطبعة مليئة بالأخطاء.

وأفلاطون وامبادوقـليدس وجاليـنوس الخ. حـول المسـائل التي صارت تشكل "مبحث الأخلاق" منذ أفلاطـون مـثل الـلذة والألم. والجميـل والـنافع. والخير والشر. والفعل والانفعال. والسـعادة. ليختم الكـلام في القسـم الأول مـن الكـتاب الخاص بالتعريف "بالسعادة" بطرح مسألة ما إذا كان "يجوز أن تكتسـب السـعادة القصوى من غير أن تكتسـب السـعادة الأدنى". مع "ذكر الآفات المانعة من السعادة ومن استتمامها" (ص ١١٤-١٥٦).

وإذا نحـن انتقلنا إلى القسـم الـثاني مـن الكـتاب. وهو مخصص للفضائل والرذائل فلن نصـادف جديـدا : يعـتمد تعريف أرسـطو للفضيلة وبعض تحليلاته في الموضوع ويورد مقتطفات مـن نصوصـه حـول "الفضـائل الجـزئية" مقرونة باقتباسـات أخـرى مـن أفلاطـون والإسـكندر المقدونـي وهومـيروس ليخـتم بـ"وصـايا جامعـة" مـن التوراة والإنجيل ومن مرجعيات يونانية وإسلامية (١٥٧-٢٢٦).

أمـا القسـم الـثالث الخـاص بـ "الإسـعاد" (أي "السياسـة") فإن المرجعية التي ستتردد كـثيرا هـي أفلاطـون. وذلـك بعـد الـتعريف الـتالي الذي يعطيه العامري لـ "الإسعاد". يقول: "الإسـعاد هو تشويق السـائس المسوسَ إلى ما يسعد به. وذلك هو إجراء المسوس بالتدبير السديد إلى الغـرض الـذي أقامـته السـنة في السياسـة. والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس بقدر ما يمكن فيه وفي وقته". ثم مباشرة. بعد هذا التعريف : "قال أفلاطون يجب على السـائس أن يجعـل غرضـه الأدنى في السياسـة اكتساب الخيرات البهيمية لأهل المدينة وإبعاد الشـر عـنهم. وهـذه الخـيرات هـي: الصـحة والجمـال والشدة واليسار. لا الذي يكون باقتناء المـال. بـل الـذي يكـون بحسـن اسـتعمال المـال. قال: ثم إنه يجب من بعد ذلك أن يكسبهم الخـيرات الإنسـية وهـي العفـة والشـجاعة والحكمـة والـرابعة العدل. والعدل شامل لجميعها (...). قـال: وأمـا الغـرض الأقصى فإنما هو اسـتكمال ما خلق الله الإنسـان له وهو العقل المدبر للإنسـان وهو الذي يقع به جمال الإنسان" (ص ٢٣٠) .

أمـا طـريق الإسـعاد فهـو "السـنة المسـنونة". قـال أفلاطـون: "والسـنة هـي التي تبين الفضـائل. فضـيلة فضـيلة. وتعـلم كيـف تقتـنى. وتـبين الـرذائل. رذيلة رذيلة. وتبين كيف تـتقى. وتتكـلم في العـوارض مـن اللذات كلها والأحزان وتدل على السـبب المعين على احتمال الأوجاع وعلى السـبب المعين على الصبر عن اللذات" الخ (ص ٢٣١).

بعـد هذه المقتطفات ومثيلاتها حول "الإسعاد" على العموم ينتقل بنا إلى الشخص الذي يـتولاه وهـو "**السـائس**" فينطـلق مـن مقولـة **أرسـطو** : الاجـتماع الإنسـاني يـرجع إلى الطبع (الإنسـان مدني بالطبع) وبالتالي فوجود السـائس وجود بالطبع أيضا. ذلك أن "الحياة الفاضلة لا تحصـل إلا بالشـراكة المدنيـة. والمنفعة بهذه الشراكة لا تحصـل إلا بأن يكون كل واحد من الشـركاء جاريـا على ما يوجبه الغرض في الشـركة. وأكثر الناس يعترفون بالواجب ولا ينقادون لـه طوعا ويتزينون بادعاء الجميل [ولا يفعلون من] الجميل شيئا. إما لأنهم يجهلون ذلك أو لأن أنفسـهم رديـئة، فهـي وإن حـركت إلى الجهـة المسـتقيمة لا يـتحرك إليهـا لكن إلى جهـة

أخرى لما فيها من الآفة. والإنسان إذن جارٌ آخر من السباع الضارية فاحتيج بسبب ذلك للسائس ضرورة ليسوس من لا ينقاد للواجب بالرفق والطوع. بالعنف والكره. ووصفوا بذلك أنواع العذاب على من لم يطع كما يفعل بالدابة إذا لم ينقذ. ورأوا من الواجب في أمر من لا يرجى برؤه أن ينفى من البلد أو يفنى، وليس في أمر رجل واحد إلا أن يكون ملكا أو كالمالك" (ص ٢٣٧-٢٣٨).

أما صفات السائس فقد قال عنها أفلاطون في النواميس : "إنه لما لم يجز أن يكون حافظ البقر بقرة. ولا راعي الغنم شاة. لم يجز أن يكون رئيس الجهال جاهلا. ولكن كان من اللازم أن يكون رئيس البشر هو الحكيم. والحكيم هو العالم بالأمور الإلهية وبالأمور الإنسية" وقال أرسطو: "ومنزلة الوالي من الرعية منزلة الروح من الجسد. ومنزلة الرأس من الأركان. وبالوالي مع فضل منزلته من الحاجة إلى صلاح رعيته مثل ما بالرعية إلى صلاح الوالي" (ص ٣٤١).

والرئيس إذا لم يكن فاضلا لا ينفع. "قال أفلاطون: فساد كل سُاس ومرؤوس إنما يكون بالسائس والرأس. فإن الرأس إن كان على ما ينبغي تربى المرؤوس على ما ينبغي وإن لم يكن على ما ينبغي تربى المرؤوس على ما لا ينبغي (...). قال وإنما البلاء كل البلاء أن تكون الرناسة للعالي في المرتبة لا للعالي في الحكمة. قال وإن العالي في المرتبة قلما يستشير وإن استشار طلبه ما يهوى لا ما ينبغي. وإن أشار عليه إنسان بالرأي لم يمكنه أن يصغي إليه. قال إن الرئيس إن لم يكن فاضلا فإنه يفسد غيره ويفسده غيره". (ص ٢٤٣).

ومن أفلاطون وأرسطو ينتقل بنا العامري إلى أنوشروان فيورد له النص التالي: قال أنوشروان: " إن الله تبارك وتعالى إنما خلق الملوك لتنفيذ مشيئته في خلقه ولإقامة مصالحهم وحراستهم. فذلك نقول بأنهم خلفاء الله في أرضه. ولمعنى آخر وهو أنه جعلهم عالين آمرين غير مأمورين. وحاكمين غير محكوم عليهم. ومستغنين غير محتاجين. **فإن حاجتهم إلى الرعية إنما هي لسبب الرعية ولصلاح شأنهم**. قال وإن الله تعالى جعل الرعية مأمورة محكوما عليها خاضعة لملوكها مكيفة بملوكها لا بأنفسها. قال: والملوك أمناء الله في أرضه وبريته وأولى الأمور بالمؤتمن حفظ ما ائتمن عليه. قال وأول ما يجب على الملوك إقامة الدين وتحقيقه بالعمل بنفسه وبأخذ الرعية بإقامته. فإن الخير كله إنما هو طاعة الله جل وعز. قال: **وإن قوام الملك إنما هو بالدين فإذا ضعف الدين ضعف الملك**. قال: ويجب عليهم أن يقووا أركان الدين وأن يبينوا أمر الفقه فإن الفقه هو القائد إلى القول بالآخرة. ويجب عليهم أن يقيموا العدل الذي به صلاح الملك والملكة. فإن العدل هو سبب عمارة المملكة والجور سبب الخراب والبوار. قال: وواجب عليهم الحماية والحراسة. والحماية إنما تكون من الأعداء المعاندين. والحراسة إنما تكون بكف المفسدين وترهيب المتمردين. قال : وإن الملك هو الجامع وهو المفرق. وهو المؤلف وهو المبدد. وهو القوي وهو المضعف. وهو المهين وهو المكرم.

قـال: ومـن أعظـم أعمـال الملوك العمارة والحراسـة. قال: والحراسة إنما تكون بالعقل والعمارة إنما تكون بالعدل". (ص ٢٤٩-٢٥٠).

ويضـيف: "قـال أنوشـروان: المـلك والعبودية اسـمان يثبت كل واحد منهما الآخر. قال فكأنهمـا اسـمان يثبـتان معنى واحـدا. **فإن الملك يقتضي العبودية، والعبودية تقتضي الملك.** فالمـلك محـتاج إلى العبيد والعبيد محتاجون إلى الملك (...). قال: وأفضـل محامد الملك إنما هو بُعَيـد الفكـر في عواقـب الأمـور وأفضـل محامد العبيد الاسـتقامة على الطاعة على المنشط والمكره والوفاء بالعهد فيما ساء وسـر. قال: **وإن الملك أولى بالعبيد من العبيد بأنفسـهم**".

"قـال: الـرعية إنمـا تشـرف بخلتين: **إحداهما قبول الأدب، والأخرى حب التعب.** مـتى اسـتعلى المـلك عـلى رعيـته ذهـب حسن حال رعيته ومتى أبطأ العبيد عن الطاعة ذهب عزمهم وجمالهم وعيشهم في عاجلهم وآجلهم." (ص٢٤٩- ٢٥١).

* * *

وبعـد فهـل نحـتاج إلى مواصـلة الاقتـباس ممـا اقتـبس مـنه العامـري؟ لنقف عند هذه الـنقطة. فمـا بقـي مـن لا يختـلف في شـيء عمـا أوردناه. فلنسـجل إذن أنه لا فرق في "ذهنية المقابسـات" بين أقوال لأرسطو وأفلاطون تطرح المشكلة الأخلاقية والمشكلة السياسـية طلبا لحياة فـردية وجماعيـة تـتحقق فيهـا العدالـة والسـعادة، وبـين وأقـوال لأنوشـروان تختصـر المشـكلة الأخلاقية والسياسة معا **في الطاعة**. طاعة العبيد للملك.

لقـد أعرض العامري عن "الطريقة الصناعية". أي المنهجية العلمية التي سلكها أرسطو وأفلاطون. كلٌّ بأسـلوبه الخاص، وسـلك مسلك "المقابسـات" ففتت النص الفلسـفي تفتيتا. يأخذ فكـرة مـن هـنا وفكـرة مـن هـناك مقطوعة الصلة عن سـياقها مفصولة عن بنائها. فجاء خطابه **نموذجـا لـلخطاب المفكك الذي لا أصل له ولا فصل.** وبالتالي يفتقد المزية الأدبية التي تمنحه بعـض القـوة عـلى الـتأثير، كمـا يخـلو تمامـا من التحليل والتركيب اللذين بهما يكون الدليل ويكون الإقناع.

وإذا كـنا نـبرز هـنا غيـاب الجـانب المنهجي، الأدبي منه أو الفلسـفي. فذلك لأن هذا الجـانب **يشكل قيمة في ذاته.** ومجال بحثنا هو نظام القيم. فأي نظام للقيم يمكن التماسه من هذا النوع من "المقتطفات"؟ بعبارة أخرى أي نموذج في الأخلاق والسياسـة يمكن ربط العامري به؟

الواقـع أنـه سـيكون مـن العبث البحث في كتاب العامري عن نموذج معين! فالعامري الـذي اقـتطف عـدة فقـرات مـن نقـد أفلاطون للمدن غير الفاضلة (القسم الرابع) —حيث حلل الاستبداد وأنواعه وآلياته- فعل ذلك بطريقة عشوائية يحس القارئ معها أن العامري لا يقصد من المقتطفات التي أوردها مقصدا ما وراءها، (من قبيل "إياك أعني واسـمعي يا جارة "مثلا"). بـل لا يـتبين القـارئ بوضـوح مـا إذا كان العامري يشعر بوجود أي فرق بين النموذج اليوناني الأفلاطونـي أو الأرسـطي، في السياسـة والأخـلاق، وبـين الـنموذج الكسـروي! ذلك أنه يقحم إقحامـا وسـط المقتبسـات الـتي نقـلها مـن أفلاطـون في نقـد "المدينة الشـقية، مدينة أهل الزيغ

والتغلب". كلاما لكسرى أنوشروان ورد فيه : "قال أنوشروان: كان يقال إذا ولي الملك الجائر انحطت العلية وذلت الأخيار. وغلب السفلة وعز الأشرار. وصار لهم الأعمال، فذهبت البركات. وظهرت المنكرات، وكثرت الآفات. وتعذرت المكاسب. وقلّ ولاد الحيوان. وجف ألبانها وشحومها ولحومها. وذهب ريع الأرض والأشجار. وفقدت منافع الأدوية المجربة..." (ص ٢٨٧-٢٨٨).

وغني عن البيان القول إن هذا النوع من الخطاب، بقطع النظر عن مضمونه العام، لا يمت بصلة إلى خطاب أفلاطون وأرسطو. إن عنصر المبالغة في هذا النوع من الكلام يفقده أية مصداقية بل يجعله فارغا من أي مضمون. ومن هنا نستطيع أن نتبين إلى أي مدى أصبح "الاقتباس" غاية في ذاته. وكأن الأمر يتعلق باستعراض العضلات في مجال "سعة الاطلاع".

قد يكون هذا النوع من التعامل مع الفكر الفلسفي، فكر أفلاطون وأرسطو، هو ما جعل "البغداديين"، وجلهم مناطقة ونحاة، ينتقدون العامري و"يرذلونه ويذلونه، فلا يرون فيه له في هذه العُصبة (جماعة المقابسات) قدَمًا، ولا يرفعون له في هذه الطائفة علما".[٦]

ومع ذلك كله فيمكن أن نسجل لصالح العامري كونه سجل الخطوة الأولى في مرحلة جديدة من تطور الكتابة في الأخلاق في الإسلام. ذلك أن انفتاحه في كتابه على سائر المرجعيات -على الرغم من غلبة المرجعية اليونانية عليه- قد أدى به إلى استحضار المرجعية العربية الإسلامية، ولو في صورة اقتباسات خجولة، وهذا سيكون له ما بعده كما سنرى.

وإلى جانب هذا الانفتاح على المرويات العربية والإسلامية في كتاب مخصص أساسا للاقتباس من أرسطو وأفلاطون وكسرى في مجال الأخلاق، خصص العامري كتابا في الدفاع عن الإسلام، عقيدة وشريعة وآدابا، حرره هذه المرة لا بأسلوب المقابسات بل بـ"الطريقة الصناعية"، طريقة التحليل والتركيب. يتعلق الأمر بكتابه "**الإعلام بمناقب الإسلام**"[٧] الذي سنخصص له إطلالة سريعة لاتصاله بموضوعنا.

-٣-

يستهل العامري مقدمة كتابه هذا بطرح **مسألة العلم والعمل**، من موقع الرد على "فرقة من الفلاسفة وطائفة من الباطنية" يقولون إن المبرز في العلوم لا يلزمه القيام بشيء من العبادات الدينية المقررة، بل يلزمه فقط نشر العلم وهداية الناس، يرد على هذا بالقول "إن كل من آثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأ فاحشا. فإن العلم مبدأ العمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة" (ص٧٨). "والأعمال الصالحة" تتعلق بثلاثة أصناف من العمل : **تدبير النفس** : ويكون بقمع الشهوات، وبرياضة القوة

---

٦ - أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد أمين الزين، منشورات دار الحياة بيروت، د - ت. (مصورة عن الطبعة المصرية). ج٢ ص٨٤.

٧ - أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام** تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

الغضبية. وجعل القوة العاقلة رئيسا على القوتين. **تدبير المنزل** : ويتم بمزاوجة الرجل مع امرأته، والوالد مع أولاده، والمالك مع أملاكه. والملك مع رعيته. تدبير المدينة: أي "استصلاح الرياسة". فـ"مدارها كلها معلق بالانتصاب لحفظ طبقات الخليقة وصناعاتهم على خصائص مراتبها، بحسب نسبة بعضها إلى بعض على ما يوجبه الدين الصحيح والرأي الصريح" (ص ٨١).

وإذا كان الأمر كذلك وكانت الملة الحنيفية (الإسلام) قد بلغت في العناية بهذه الأعمال والتدبير المرتبة الأسمى التي تفوق جميع الأديان –كما سيبين– " فبالحري أن يشهد لها بالمنقبة العلية والدرجة الرفيعة". وإذن فموضوع الكتاب هو بيان **تفوق الإسلام في مجال العناية بتدبير النفس وتدبير المنزل وتدبير المدينة، أي في مجال "الأخلاق والسياسة"**.

هل يتعلق الأمر بمنافسة الإسلام مع الموروثين الفارسي واليوناني؟

قبل الخوض في الجواب عن هذا السؤال لنتابع العامري في رده على القائلين بعدم حاجة "المبرز في العلوم" إلى تطبيق تعاليم الدين. يبدأ بالتذكير بانقسام العلوم إلى دينية وفلسفية مبرزا تكاملها وتشابه أصنافها : فالعلوم الملية (الدينية): حسية (صناعة المحدثين)، وعقلية (صناعة المتكلمين)، ومشتركة بين الحس والعقل (الفقه). ثم صناعة اللغة كالآلة للصناعات الثلاث. أما العلوم الحكمية فهي كذلك حسية (الطبيعيات). عقلية (الإلهيات)، مشتركة بين الحس والعقل (صناعة الرياضيات) ثم صناعة المنطق كالآلة لهذه الصناعات.

ثم ينتقل إلى الرد على المطاعن التي وجهت إلى العلوم الفلسفية أولا فيقرر أن من العلوم ما هو مذموم عند الحكماء كالسحر والوهم والعزائم والكيمياء. أما العلوم الأخرى فكلها مفيدة. وليس صحيحا ما يدعيه "قوم من الحشوية" طعنوا في العلوم الفلسفية جميعها فـ "زعموا أنها مضادة للعلوم الدينية (...) وليس الأمر كذلك، بل توجد أصولها وفروعها عقائد موافقة للعقل الصريح ومؤيدة بالبرهان الصحيح حسب ما توجد العلوم الملية. ومعلوم أن الذي حققه البرهان وأوجبه العقل، لن يكون بينه وبين ما يوجبه الدين الحق مدافعة ولا عناد" (ص ٨٧).

هذا من حيث المبدأ. أما بالتفصيل فلا اعتراض على العلوم الطبيعة والرياضية. أما العلوم الإلهية فهي تبحث في الأسباب الأولية "والتحقق للأول الفرد الحق". "وإن صناعة هذه ثمرتها فمن المحال أن يكون بينها وبين العلوم الملية عناد أو مضادة". وأما صناعة المنطق فقد اعترض عليها طائفة من المتكلمين عليها وهم مخطئون لأن المنطق "آلة عقلية تكمل بها النفس الناطقة للتمييز بين الحق والباطل في الأبواب النظرية، وبين الخير والشر في الأبواب العملية.

وفي إطار ذكر الطاعن على العلوم الفلسفية وردها يشير إلى "طائفة من النساك يعيبون الآداب فيزعمون أن المشغوف باقتنائها لن يكون إلا أحد رجلين: رجل همته المدح باللسن والفصاحة، أو رجل يتحلى بها عند الأشراف تدرجا برونقها إلى النفع والرتبة، وكلاهما مخدوعان عن التمسك بالعبادة أو التطلب للحكمة"، يرد عليهم مدافعا عن البيان قائلا : "إن من البيان لسحرا". و "خلق الإنسان علمه البيان". مؤكدا على دور البيان والخطابة في إصلاح ذات البين واستمالة قلوب الملوك" الخ (ص٩١– ٩٧).

بعد ذلك ينتقل إلى العلوم الدينية فيذكر آراء من يطعن فيها ويرد عليهم. من هؤلاء من يقولون "إنه ليس تحت شيء من الأديان علم يقتضي العقل إيثاره والاعتداد به: فإنها في الحقيقة مثلٌ شرعية وأوضاع اصطلاحية، تأخذ كل ملة منها حظا تفتح به في إقامتها معاشها ودفع أسباب العيث عن أنفسها". وهؤلاء يرون أن الإنسان إذا التزم العدل وصِدْقَ القول والوفاءَ بالعهد والأداءَ للأمانة الخ. وجعل ذلك سلوكا لنفسه استغنى عن الدين (ص ١٠١). ثم يضيف قائلا: "إن العلوم الدينية ليست كلها مثلا شرعية... فإن الأركان الأُوَل للأديان كلها مفتنّة إلى أقسام أربعة: وهي: الاعتقادات والعبادات والمعاملات والزواجر، وأن مائيتها (ماهيتها) أيضا عقلية". فالعقل الصريح يثبت وجود الله و"لن يطلق لذوي اللباب ترك تعبد المولى، ولن يترك لهم ترك معاملة بعضهم لبعض بالحسنى"... والناس كلهم يتصرفون: إما بالقسم العقلي وهو راجع إلى مكارم الأخلاق وبه يكتسب الحمد، وإما بالقسم التقليدي وهو راجع إلى وظائف الأمر به، وبه يستحق الثواب (ص١٠٤). وشرف العلوم المِلّية مبني على أن غرضها كلها هو الوصول إلى الخيرات العامة فلم يوضع دين من الأديان للخير الخاص. بل يقصد دائما وأبدا المصلحة الكلية (ص١٠٥).

ومع ذلك فالديانات متفاوتة في ذلك والإسلام هو الذي له المرتبة الأولى. وهذا يتبين من مقارنته بالديانات الأخرى. سواء على صعيد الاعتقادات أو العبادات أو المعاملات، أو الزواجر. (وهو ما سيفعل: المسائل الاعتقادية فصل ٥، مسائل العبادات فصل ٦. يترك المسائل المعاملاتية والزجرية للقارئ بعد أن أعطى النموذج مما سبق، لأنها أسهل، كما يقول ص ١٥٠).

بعد ذلك ينتقل العامري بقارئه إلى مجال الحكم والسياسة. فالحياة ليست اعتقادات وعبادات ومعاملات وزواجر فحسب، بل هي أيضا اجتماع ورئاسة. فكيف يقرر العامري باسم الإسلام في هذه المسألة؟

واضح أننا كنا في المسائل السابقة بصدد ترتيب العلاقة بين "العقل" و"النقل" على أساس أنهما لا يتعارضان بل بينهما تكامل تام. فهما توأمان ينبعان من أصل واحد هو المصلحة العامة. والسؤال الآن هو: ما نوع العلاقة التي تقوم بين "النقل" و"العقل" في مجال الحكم والسياسة؟

هنا يعود العامري إلى المنطلق الذي انطلق به وهو ضرورة الجمع بين "العلم" و"العمل". لقد رأينا كيف أن العلوم الفلسفية تمثل جانب العلم وأن العلوم الدينية تمثل جانب العمل. فما الذي يمثلهما في مجال السياسة والرئاسة؟

الجواب: **النبوة، والملك**. يقول: "إن أعم المعاني الضرورية التي تتم بها الرئاسة شيئان: النبوة والملك الحقيقي. **ولا رئاسة في العلم والحكمة فوق رئاسة النبوة، ولا رئاسة في الاقتدار والهيبة فوق رئاسة الملك**. ولن يتفق ولا واحد منهما إلا بموهبة سماوية"(ص ١٥٢).

كيف يمكن الجمع بين "النبوة" و"الملك". ونبي الإسلام قد فصل بينهما، فرفض أن يُنصَّب ملكا أو يسمى ملكا، وألح الإلحاح كله على أنه نبي ورسول، لا أقل ولا أكثر؟ بل

كيف يمكن الجمع بين النبوة والملك والتجربة التاريخية لأمة محمد تؤكد أن الأمور إنما تدهورت وخرجت عن "الصراط المستقيم" يوم انقلبت "الخلافة إلى ملك عضوض".

لا يطرح العامري مثل هذه الأسئلة، بل لعلها لم تكن من "القابل للتفكير فيه" عندما كان يكتب. ذلك أن النموذج الذي كان يثوي تحت خطابه عن تكامل العلوم الفلسفية والعلوم الدينية وعدم تعارضها لم يكن نموذجا ايبستيمولوجيا - معرفيا - بل كان سياسيا رئاسيا. لقد ألف كتابه بطلب من أحد الوزراء السامانيين ردا على خصوم الدولة السامانية (السنية) من الإسماعيلية خاصة. أولئك الذين يقولون "إن المبرز في العلوم لا يلزمه القيام بشيء من العبادات الدينية المقررة بل يلزمه فقط نشر العلم وهداية الناس". **وإسقاط الشرع الإسلامي معناه إسقاط الحاجة إلى الدولة التي تحكم باسمه، لأن شرعية هذه الدولة قائمة في كونها مكلفة بـ"إقامة للدين"**.

وإذن فالدفاع عن "العمل" أي الدين هو من أجل الدولة التي تحكم باسمه. والجمع بين "العلم" و"العمل"، بين العلوم الفلسفية والعلوم الدينية ينكشف هنا عن "جمع" آخر هو المقصود: **الجمع بين الدين والدولة في صيغة : النبوة والملك**. وبما أن النبوة قد ختمت وانتهت ولم يبق إلا الدين فإن "الجمع" سيكون بين **الدين والملك**. وهنا يطل **أردشير** بتاجه ليلقي خطبته المعلومة، بقلم أبي الحسن العامري صاحب كتاب "مناقب الإسلام". يقول العامري: "فإذ كان هذا (=كون الرئاسة لا تتم إلا بالنبوة والملك) غير مشكوك فيه. فمن الواجب أن تعلم يقينا أنه **ليس أحد أحوج إلى تشريف جوهر مكارم الأخلاق من طبقات الملوك**، فإنهم على الحقيقة أسوة لمن دونهم، وكالمرآة لغيرهم. ومتى لم تكن المرآة أصفى من وجه الناظر إليها لم ترد شارته على التمام... **وإذ** عُرف هذا، **ثم تحققنا أيضا أن محل الدين من الملك محل الأس من البنيان، ومحل الملك من الدين محل التعهد للأركان** (=عبارة أردشير: الدين والملك توأمان...)، فمن الواجب أنه لن يحكم لدين من الأديان بتحصيل الكمال إلا إذا وجد ضاما في نفسه مكارم الأخلاق..." (ص ١٥٣)؟

وهذا الجمع بين الدين والملك هو من فضائل الإسلام التي يمتاز بها على غيره من الأديان. ولا يتردد العامري في التصريح بأن الله "**جمع لمحمد النبوة والملك ... فاجتمع لملوك دعوته محاسن الرسوم الشريفة المأخوذة من أحكام الدين الحق، ومحاسن المثل السلطانية المأخوذة من أشوس ملوك الأرض**" (أكاسرة الفرس : خلفاء أردشير ص ١٥٥).

ثم يتساءل وهذا النوع من الحكم، الذي جمع بين "أحكام الدين والمثل السلطانية": "أهو بالإمامة أشبه أم بالتغلب"؟ ويجيب: "لسنا نشك أن الوقائع الحربية بين أصناف الخليقة لن تقع إلا على جهات ثلاث، وهي الجهاد والفتنة والتصعلك"...فالأول يكون لعمارة البلاد وسياسة العباد والدفاع عن الدين وهو نتيجة القوة التمييزية وهو محمود عند ذوي الألباب. وأما النوعان الآخران فأحدهما وهو الفتنة فيقع بسبب تعصب بلدي أو نسبي، وهو

نتيجة القوة الغضبية. والآخر تصعلك لانتهاب المال واستلاب الأملاك، وهو نتيجة القوة الشهوية. وكلاهما مذمومان عند ذوي الباب" (ص١٥٦).

ومن فضائل الإسلام أنه فاق الأديان الستة في وفور **القسط** : لأن اليهودية مؤسسة على الانتصار المحض، والمسيحية على التذلل المحض. والمجوس لها كتاب يأمر بمكارم الأخلاق (أبستا) ولكن لا شيء فيه يليق بالقرآن ولا هو في مستواه. يلي ذلك بيان فضيلة الإسلام بالنسبة للرعايا كاهتمامه بالضعفاء من النساء والمساكين الخ. وبالقوي حيث فسح له المجال لكسب الحلال (ص ١٦٥). وأما فضيلته بإضافته إلى الأجيال. فهو في أفضل الممالك في أفضل أقاليم الأرض، **جمع بين مملكة العرب ومملكة الفرس**. فأخذ المحاسن وترك المساوئ. وفضيلة الإسلام بإضافته للمعارف تتبين من ملاحظة أن اليهود لهم التوراة. والمسيحية لهم كتاب يسمونه سنهودس، المجامع المقدسة، والمجوس لهم أبستا. أما الإسلاميون فلهم إضافة إلى القرآن: السنة وسيرة السلف والاجتهاد، والمتكلمون أيضا، **ثم نقلوا الحكم من كتب الفرس والروم**. فقد توفرت للإسلام سعة المعارف.

أما الشبهات التي يدلي بها المعاندون ضد الإسلام فأهمها أربعة: استعمال الإسلام السيف. التقاتل والفرقة. احتمال القرآن لتأويلات متناقضة وافتراق المسلمين بسبب ذلك. محمد يقول إن الكتب السماوية السابقة حجة على صدق نبوته لأنها بشرت به. وأصحاب هذه الكتب يقولون ليست فيه علامات البشارة. ثم يرد على هذه الشبهات (١٨٦-١٨٧).

هل من الضروري إنها علاقتنا بأبي الحسن العامري بخاتمة ما؟

لا أعتقد. فالنموذج نفسه يتكرر. بصيغة أخرى، مع صاحب تلميذه ومعاصره مسكويه. فلنؤجل الخاتمة إلى حين التعرف على هذه الصيغة الأخرى.

-٤-

هو أبو علي أحمد بن محمد مسكويه المولود حوالى سنة ٣٢٠ هـ والمتوفى سنة ٤٢١ هـ. فهو من الجيل التالي مباشرة للفارابي المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ومعاصر للعامري. وقد اتصل بهذا الأخير وتتلمذ عليه ولكنه لم يأخذ منه شيئا حسب رواية التوحيدي[٨]. يقال إنه من عائلة مجوسية أسلمت حديثا، ولا معنى لاستنتاج أي شيء من ذلك يطعن في إسلامه فهو في نصوصه منخرط في الثقافة الإسلامية انخراطا عضويا. درس في بغداد واهتم بالتاريخ وبعلوم الأوائل واشتغل بالكيمياء. وصفه معاصره أبو حيان التوحيدي بأنه "فقير بين أغنياء. عيي بين أبيناء"، وأنه مع ذلك "ذكي حسن الشعر"[٩]. اشتغل مسكويه لدى الوزير ابن العميد. وزير ركن الدولة البويهي، قيما على خزانة كتبه التي كانت تشتمل كما يقول مسكويه نفسه

---

٨ – ذكر أبو حيان التوحيدي أن العامري "قد قطن الري خمس سنين ودرس وأملى وصنف وروى. فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ولا وعى مسألة حتى كأنه بينه وبينه سد" (**الإمتاع والمؤانسة**. نفس المعطيات ج١ ص ٣٦).

٩ – نفس المرجع ص ٣٧.

علـى "كل علم وكل نوع من أنواع الحكم والآداب تحمل على مائة وقر وزيادة". وبعد وفاة ابن العميد سنة ٣٦٠ هـ واصل مسكويه خدمة بني بويه.

تذكـر لـه كـتب التراجـم عديـدا مـن الكتب منها "الفوز الأكبر" و"الفوز الأصغر" و"ترتيب السعادات" وكـلها في **الأخـلاق**، وكـتاب "الأدوية المفردة" في الطب، وكتاب في تركيب الأطعمة وفن الطبخ وكـتاب الأشربة، ورسـائل أخـرى. وأشـهر كتبه، وربما أهمها على الإطلاق. هي: "تجارب الأمـم" في الـتاريخ، وكـتاب "تهذيب الأخلاق". وكتاب "جاويدان خرد" أو "الحكمة الخالدة". وقد جمـع في هـذا الأخـير مجموعة كبيرة من "حكم الفرس والعرب والروم"، على طريقة "عيون الأخبار" لابـن قتيبة، مع هذا الفارق وهو أنه صنف هذه الحكم حسـب الشعوب كما سنبين لاحقا. والكتابان، أعـني "تهذيـب الأخـلاق" و"الحكمـة الخـالدة" يكمل الواحد منهما الآخر في نظر مؤلفهما. فالكتاب الأول ألفـه "**بصناعة وعلى ترتيب صناعي**"، كما يقول. أي بمنهج علمي. ومن هنا جاء الكتاب في شكله الظاهـري قريبا من كتب "الأخلاق" على النمط الأرسطي، وإن كان مضمونه مزيجا من أرسطو وأفلاطـون وجاليـنوس وغيرهـم كمـا سـنرى لاحقـا. أمـا الكتاب الثاني "جاويدان خرد" (أو الحكمة الخـالدة) فقد سلك فيه مسلك كتب "**سوق الأدب**". يقول عنه إن غرضه فيه "إيراد جزئيات الآداب بمواعظ الحكماء من كل أمة ونحلة"، بعد أن أورد "الأصول" في كتاب "تهذيب الأخلاق"[١٠].

هـل يتعـلق الأمر فعلا بالفصل بين الأخلاق كعلم والأخلاق كمواعظ؟ وبعبارة أخرى أعم: هل كتاب "تهذيب الأخلاق" كتاب في "الكليات" فعلا، أي في الأخلاق النظرية؟ ثم ما موقعه على مسرح التنافس بين أنصار الموروث الفارسي وأنصار الموروث اليوناني؟

أسـئلة ترسـم الأفـق للـبحث ولـن نـتمكن من استكمال الجواب عنها إلا باكتمال فقرات هذا الفصل.

ينـتمي مسـكويه كمعاصـره العامـري إلى جماعـة "**المقابسـات**" وينطـبق عـليه ما ينطبق عـليهم. لقـد خـاض في موضـوعات شتى، واقتبس من هذه الثقافة وتلك، ونقل عن هذا المؤلف وذاك. فكـتابه "تجـارب الأمـم" عـلى أهميـته، عبارة عن نقول تكاد تكون حرفية من الطبري ومـن معاصـريه إضـافة إلى مشـاهداته. أمـا كـتابه "الحكمة الخالدة" فهو يقول عنه إنه يشتمل عـلى وصـية، تحمـل نفـس الاسـم "جاودان خرد". للملك الفارسي أوشهنج لولده وللملوك من بعـده، نقـلها عن مترجمها الحسن بن سهل. وألحق بها "جميع" ما التقطه من وصايا وآداب الأمـم. فالكـتاب مجموعـة نقول ومـرويات حرص على أن يعطي فيها لكل أمة حقها: ابتداء بحكـم الفرس، ثـم حكـم الهـند. ثـم حكـم العـرب. ثـم حكـم الـروم، ثـم حكـم الإسلاميين المحدثـين. ثـم خاتمة من أقوال لأفلاطون ومن وصايا أبي الحسـن العامري وكلمات للجاحظ. والملاحـظ أن مـا أورده مـن "حكـم العـرب" أكبر حجما مما ذكره من حكم الفرس والروم. وإذا

---

١٠ - أبـو عـلي أحمـد بـن محمـد مسـكويه. **الحكمة الخالدة** (جاويدان خرد). تحقيق عبد الرحمان بدوي. مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٢.

ربطنا بين هذا وبين المنافسة التي كانت حامية في الأجيال السابقة بين أنصار الموروث الفارسي وأنصار الموروث اليوناني جاز لنا أن نقول إن مسكويه -كالعامري- يتجاوز هذه المنافسة بالاعتراف لكل أمة بنصيبها من الحكمة والأدب. وهذا ما يميز ظاهرة "**المقابسات**" التي تنطوي على نوع من "الليبرالية الثقافية" كما لاحظنا ذلك عند "أستاذه" العامري. ومع ذلك فهذا النزوع نحو التعدد على مستوى المادة الثقافية الجارية لا يلزم عنه بالضرورة التحرر من نظام القيم الثاوي في اللاشعور المعرفي والأخلاقي. هذا من حيث المبدأ. وسنرى بعد حين إلى أي مدى يمكن تطبيق هذا المبدأ على إنجاز مسكويه في الميدان الذي يهمنا" ميدان الأخلاق والقيم.

لنترك كتاب "الحكمة الخالدة" التي تشترك فيها جميع الأمم بعد أن عرفنا به ووضعناه في إطاره، إطار "**سوق القيم**" التي قدمنا عنها ما يكفي من الأمثلة. ولننظر في "تهذيب الأخلاق" الذي جعله على الطريق "الصناعي". هنا سنجد أنفسنا إزاء "**تأليف**" بين آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس وغيرهم : يعتمد نظرية أفلاطون في ما يخص النفس وطبيعتها وقواها والفضائل المقابلة لهذه القوى الخ. إضافة إلى أقوال ينسبها لأرسطو وهي لأفلاطون. والغالب أنه ينقل عن مراجع تنتمي إلى العصر الهيلينستي، العصر اليوناني الروماني. فهو لا يذكر أي مرجع لأفلاطون، وآراء هذا الأخير ليست "منظمة" بنفس الصورة التي يوردها بها. أما ما ينقله عن أرسطو. وهو كثير. فإن جميع الدلائل تشير إلى أنه لم يتعامل معه مباشرة بل اعتمد تفسير فرفوريوس لكتاب الأخلاق النيقوماخية. وهو يشير إلى ذلك في بعض الأماكن. كما اعتمد تفسير ثامسطيوس لنفس الكتاب. وإلى جانب أرسطو وأفلاطون اعتمد مسكويه كثيرا على كتب جالينوس في الأخلاق. كما نقل عن بروسن Broyson وهو من رجال الأفلاطونية الجديدة (القرن الأول للميلاد)، وعن كتاب "فضائل النفس" الذي يقول عنه إنه لأرسطو ومن ترجمة أبي عثمان الدمشقي، والغالب أنه لبعض الأفلاطونيين المحدثين. أضف إلى ذلك عناصر من الموروث الفارسي، خاصة عهد أردشير، وأقوال من كليلة ودمنة.

أما مصادره العربية فقليلة نسبيا : نقل عن الكندي واستشهد مرارا بكلام لعلي بن أبي طالب وبخطبة لأبي بكر واستحضر آيات من القرآن وأحاديث نبوية. وإلى جانب ذلك يلمس القارئ حضور الروح الإسلامية بقوة في كتابه. وقد نسب إلى أرسطو كلاما ينسجم مع ما تقرره الديانات السماوية، وهو من تأويلات الأفلاطونية المحدثة التي استغلت تلك العبارات التي تساءل فيها أرسطو عما إذا كانت السعادة مقصورة على هذه الحياة، أم أن لها امتدادا ما بعد الموت؟.

هذا الخليط من الآراء والمرجعيات صاغه مسكويه صياغة فريدة: مظهر علمي أرسطي. ومضمون متنوع يتناقض كثير منه مع الروح الأرسطية. إنها ظاهرة "المقابسات" تفرض نفسها هنا حتى على ما أريد منه أن يكون خاضعا لمنهج علمي. أما **نظام القيم** الذي يحكم هذه المقابسات فذلك ما سنكشف عنه في حينه.

يشتمل الكتاب[١١] على ست مقالات لا تحمل عناوين، وقد وضع لها محقق النسخة التي نعتمدها العناوين التالية: المقالة الأولى: مبادئ الأخلاق، النفس وقواها. الخير. الفضائل والرذائل. المقالة الثانية: الخلق وتهذيبه. الكمال الإنساني وسبيله. المقالة الثالثة: الخير وأقسامه. السعادة ومراتبها. المقالة الرابعة: العدالة. المقالة الخامسة: المحبة والصداقة. المقالة السادسة: صحة النفس. حفظها وردها.

يقول مسكويه في مقدمة كتابه: "غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة. ويكون ذلك **بصناعة وعلى ترتيب صناعي**". وهذا "الترتيب" يتلخص فيما يلي: لما كانت الأخلاق تتعلق بالنفس فيجب "أن نعرف أولا نفوسنا: ما هي؟ وأي شيء هي؟ ولأي شيء أوجدت فينا. أعني كمالها وغايتها؟ وما قواها وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية؟ وما الأشياء العائقة لنا عنها؟ وما الذي يزكيها فتفلح؟ وما الذي يدسيها فتخيب؟". ومع أن مسكويه لا يحترم هذا الترتيب، فالكتاب يجيب في الجملة على هذه الأسئلة.

تضعنا الأسئلة السابقة في الأفق الأرسطي، ولكن فقط على مستوى الطرح. أما المضمون، أعني الجواب الذي سيقدمه مسكويه عنها، فهو جواب أفلاطوني محدث، إسلامي الميول. وهكذا ينطلق صاحبنا من تقرير أن النفس ليست جسما ولا جزءا من جسم ولا عرضا، وأنها تتميز عن الجسم وأرفع منه مرتبة لأنها "شيء آخر مفارق للجسم بجوهره وأحكامه وخواصه وأفعاله". ومن ثمة كانت فضيلتها هو "شوقها إلى أفعالها الخاصة بها، أعني العلوم والمعارف، مع هروبها من أفعال الجسم الخاصة به"، التي هي الشهوة والغضب. "وبحسب طلب الإنسان لهذه الفضيلة وحرصه عليها يكون فضله. وهذا الفضل يتزيد بحسب عناية الإنسان بنفسه وانصرافه عن الأمور العائقة له عن هذا المعنى بجهده وطاقته" (ص ٩).

انطلاقا من هذه "المبادئ" الأفلاطونية يتحدد **موضوع الأخلاق** بكونه: العناية بالنفس وحملها على تحقيق فضيلتها وهي العلوم والمعارف، وتجنب الأمور التي تعوقها عن ذلك، وهي أفعال الجسم الخاصة به من شهوات وغيرها.

كيف يمكنها ذلك؟

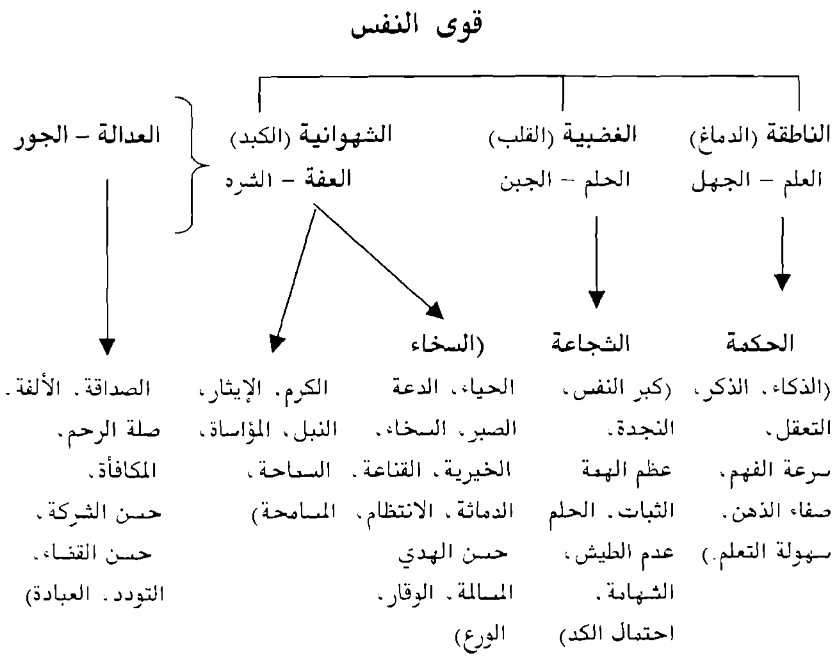
يقرر مسكويه في هذه المرحلة من كتابه أن الأفعال والقوى التي يختص بها الإنسان من حيث هو إنسان وبها تتم إنسانيته وفضائله، ليست هي الأفعال التي تصدر عن جسمه والتي يشترك معه فيها الحيوان، مثل التغذية والنمو والإحساس والتي هي موضوع العلم الطبيعي، بل هي "**الأمور الإرادية التي تتعلق بها قوة الفكر والتمييز**". وهي لذلك تنقسم إلى الخيرات والشرور: "الخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه من الأمور التي

---

١١ - مسكويه. **تهذيب الأخلاق**. طبع الكتاب طبعات متعددة. والطبعة العلمية منها هي التي أنجزها د. قسطنطين زريق. الجامعة الأمريكية. بيروت ١٩٦٦ وهي التي سنعتمدها هنا.

لها وجد ومن أجلها خلق. والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه". ومهمة الأخلاق أن تعرف الإنسان كيف يحمل نفسه على أن تصدر أفعاله عن روية وتمييز، وكيف يصدها عن أن تصدر أفعاله عن غير روية وتمييز. والسبيل إلى ذلك هو معرفة قوى النفس أولا. وانطلاقا من هذه المعطيات التي تذكرنا بأرسطو يعرض مسكويه لقوى النفس وفضيلة كل منها، والفضائل المتفرعة عن كل واحدة من هذه القوى. لا كما هي عند أرسطو، بل كما تنتظم في إطار نظرية أفلاطون.

والجدول التالي يُجمل ما ذكره في الموضوع



التصنيف أعلاه أفلاطوني، مبني كما هو واضح على نظرية أفلاطون في قوى النفس الثلاث: الناطقة والغضبية والشهوانية، مع ازدواجية في فضائل هذه الخيرة. ومباشرة بعد هذا التصنيف يعيد مسكويه تصنيف نفس الفضائل ومضاداتها على أساس نظرية أرسطو في الوسط الفاضل، النظرية التي تقرر أن الفضيلة وسط بين رذيلتين، الشيء الذي يمكن إجماله كما يلي:

رذيلة الإفراط		الوسط الفاضل		رذيلة التفريط
السفه	←	الحكمة	→	البله
الخبث		الذكاء		البلادة
العناية بما لا ينبغي		الذكر		نسيان ما ينبغي
النظر في الشيء أكثر مما هو عليه		التعقل		التقصير في النظر عما ينبغي
اختطاف خيال الشيء...		سرعة الفهم		الإبطاء في فهم حقيقته
توقد زائد في النفس...		صفاء الذهن		ظلمة في النفس تتأخر بها
الإفراط في التأمل		جودة التأمل		التفريط فيه
المبادرة بسلاسة		سهولة التعلم		تعذره

وهكذا في العفة والشجاعة وما تفرع عنهما. وفي التصنيف تكلف كما لا يخفى.

الشره	←	العفة	→	خمود الشهوة
الجبن	←	الشجاعة	→	**التهور**
الظلم	←	**العدالة**	→	الانظلام

بعد بيان "حقيقة النفس" وقواها وما يرتبط بهذه القوى من فضائل ورذائل. من خلال هذا "الجمع" بين أفلاطون وأرسطو، ينتقل بنا مسكويه إلى جالينوس فيبدأ بذكر تعريف هذا الأخير لـ"الخلق" —دون أن ينسبه إليه– فيقول: "الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية". ويضيف متابعا جالينوس "وهذه الحال تنقسم قسمين: منها ما يكون طبيعيا ومن أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج لأقل سبب ... ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدريب. وربما كان مبدؤه بالروية والفكر. ثم يستمر عليه أولا أولا حتى يصير ملكة وخلقا". وهكذا، وحسب جالينوس الذي لم يذكر بعد: "ليس شيء من الأخلاق طبيعيا للإنسان ولا هو غير طبيعي له، وذلك أنا مطبوعون على قبوله، وإنما ينتقل بالتأديب والمواعظ، إما سريعا وإما بطيئا." ويضيف: "وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره" ، أو على الأصح اختاره جالينوس.

أما المنهج في اكتساب الأخلاق عن طريق الآداب (التربية والتعليم والترويض الخ) فهو سلوك الطريق الطبيعي أي التشبه بفعل الطبيعة: ذلك أن "للإنسان في ترتيب هذه الآداب وسياقها أولا أولا إلى الكمال الأخير طريق طبيعي يتشبه فيها بفعل الطبيعة. وهو أن ينظر إلى هذه القوى التي تحدث فينا أيها أسبق إلينا وجودا فيبدأ بتقويمها ثم بما يليها على النظام الطبيعي. وهو بين ظاهر: وذلك أن أول ما يحدث فينا هو الشيء العام للحيوان والنبات كله.

ثم لا يزال يختص بشيء شيء يتميز به عن نوع نوع إلى أن يصير إلى الإنسانية. فلذلك يجب أن نبدأ بالشوق الذي يحصل فينا للغذاء فنقومه، ثم بالشوق الذي يحصل فينا إلى الغضب ومحبة الكرامة (الشرف والمجد) فنقومه، ثم بآخرةٍ بالشوق الذي يحصل فينا إلى العلوم والمعارف فنقومه". (ص٣٦) والهدف بلوغ الإنسان كماله كإنسان.

ومع مفهوم "الكمال" يعود بنا مسكويه إلى أرسطو فيقرر أن "الكمال الخاص بالإنسان كمالان: وذلك لأن له قوتين إحداهما العالمة والأخرى العاملة، فلذلك يشتاق بإحدى القوتين إلى المعارف والعلوم ويشتاق بالأخرى إلى نظم الأمور وترتيبها" (الفلسفة النظرية. والفلسفة العملية). فإذا أكمل الإنسان الجزء النظري والجزء العملي فقد سعد السعادة التامة" (ص ٣٩).

الكمال النظري: أما كماله الأول بإحدى قوتيه أعني العالمة، وهي التي يشتاق بها إلى العلم، فهو أن يصير في العلم بحيث يصدق نظره وتصح بصيرته وتستقيم رويته، فلا يغلط في اعتقاد ولا يشك في حقيقة، وينتهي إلى العلم بأمور الموجودات على الترتيب. إلى العلم الإلهي الذي هو آخر مرتبة العلوم فيثق به ويطمئن قلبه وتذهب حسرته ويتجلى له المطلوب الأخير حتى يتحد به، وهذا الكمال قد بينا... سبيله في كتب أخر".

الكمال الخلقي: "وأما الكمال ... الخلقي وهو الذي قصدناه في كتابنا هذا، ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها حتى لا تتغالب وحتى تتسالم هذه القوى فيه، وتصدر أفعاله بحسب قوته المميزة منتظمة مرتبة كما ينبغي وينتهي إلى التدبير المدني الذي ترتب فيه الأفعال والقوى بين الناس حتى تنتظم ذلك الانتظام ويسعدوا سعادة مشتركة كما كان ذلك في الشخص الواحد" (ص٤٠).

ولكن مسكويه لا يلبث أن يترك أرسطو لـ"يقتبس" هذه المرة من الفلسفة الدينية الهرمسية الفيضية التي كان طريقه إليها نصوص أو رجال "إخوان الصفا" من جماعة "المقابسات" —ربما! يقول: "فقد صح من جميع ما قدمناه أن الإنسان يصير إلى كماله ويصدر عنه فعله الخاص به إذا علم الموجودات كلها، أي يعلم كلياتها وحدودها التي هي ذواتها لا أعراضها، وخواصها التي تصيرها بلا نهاية. لأنك إذا علمت كليات الموجودات فقد علمت جزئياتها بنحو ما. لأن الجزئيات لا تخرج عن كلياتها. فإذا كملت هذا الكمال فتممه بالفعل المنظوم ورتب القوى والملكات التي فيك ترتيبا علميا كما سبق علمك به. فإذا انتهيت إلى هذه الرتبة فقد صرت عالمًا وحدك. واستحققت أن تسمى **عالمًا صغيرا** لأن صور الموجودات كلها قد حصلت في ذاتك، فصرت أنت هي بنحو ما، ثم نظمتها بأفعالك على نحو استطاعتك فصرت فيها خليفة لمولاك خالق الكل. فلم تخطئ فيها ولم تخرج عن نظامه الأول الحكمي فتصير حينئذ عالما تاما. والتام من الموجودات هو الدائم الوجود. والدائم الوجود هو الباقي بقاء سرديا فلا يفوتك حينئذ شيء من النعيم المقيم. **لأنك بهذا الكمال مستعد لقبول الفيض من المولى دائما أبدا. وقد قربت منه القرب الذي لا يجوز أن يحول بينك وبينه حجاب**. وهذه **هي الرتبة العليا والسعادة القصوى**"(ص ٤١).

هل انخرطنا في سلك المتصوفة؟

لا. تلك مقابسة سريعة من إخوان الصفا. يعود بنا مسكويه بعدها إلى جالينوس ونقده للرأي القائل بأن الخير وكمال الإنسان هما في اللذات الحسية. ويشارك مسكويه بنفسه في الرد على هؤلاء فيحكي عن نفسه أنه كان في صغره وشبابه من ذلك الصنف الذي "ابتلي بأن يربيه والداه على رواية الشعر الفاحش وقبول أكاذيبه واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح ونيل اللذات كما يوجد في شعر امرئ القيس والنابغة وأمثالهما. ثم صار بعد ذلك إلى رؤساء يقربونه على روايتها وقول مثلها ويجزلون له العطية. وامتحن بأقران يساعدونه على تناول اللذات الجسمانية... ثم يخاطب قارئه قائلا: "وليعلم الناظر في هذا الكتاب أنني خاصة قد تدرجت إلى فطام نفسي بعد الكبر واستحكام العادة وجاهدتها جهادا عظيما". ثم ينصحه أن يفعل مثله : "فالله في نفوسكم معاشر الإخوان والأولاد! استسلموا للحق وتأدبوا بالأدب الحقيقي لا المزور، وخذوا الحكمة البالغة وانتهجوا الصراط المستقيم وتصوروا حالات أنفسكم وتذكروا قواها، واعلموا أن أصح مثل ضرب لكم من نفوسكم الثلاث التي مر ذكرها في المقالة الأولى مثل ثلاثة حيوانات مختلفة جمعت في رباط واحد : ملك (=النفس العاقلة) وسبع (=الغضبية) وخنزير (=البهيمية) فأيها غلب بقوته قوة الباقين كان الحكم له".(٥٠).

هكذا يتحول المنهج "العلمي" الذي وعدنا به مسكويه إلى طريقة وعظية؟ هل سيستمر الأمر هكذا؟

لا، إن مثال الحيوانات الثلاثة هو لجالينوس. وإذا كان مسكويه لا يذكره فهو ينتقل إليه ليقتبس منه تحليليه لهذا المثال، وبذلك يعود إلى منهجه "العلمي" عبر أمثلة أخرى ضربها القدماء لبيان العلاقة بين قوى النفس الثلاث ولينقل –تصريحا– هذه المرة من كتاب بروسن[١٢] ، كلاما في موضوع "تأديب الأحداث والصبيان"، وبعد استطرادات في موضوع "تربية الأولاد" يعرض خلالها للطريقة التي كان يسلكها "سلوك الفرس الفضلاء " في تربية أولادهم، يعود ليصف "جميع القوى التي تحدث للحيوان أولا إلى أن ينتهي إلى أقصى الكمال في الإنسانية" (ص٦٤)، حتى إذا انتهى من ذاك يذكرنا بموضوع الكتاب وهو "السعادة الخلقية" وأنه قد ألفه لمحبي الفلسفة وليس للعوام، وأن هذا يقتضي منه تقديم النظر على العمل، فـ"وجب أن نذكر الخير المطلق والسعادة الإنسانية" كما فعل أرسطوطاليس الذي "بدأ كتابه بهذا الموضع وافتتحه بذكر الخير المطلق ليعرف ويتشوق". ثم يضيف: "ونحن نذكر ما قاله ونتبعه بما أخذناه أيضا عنه في موضع آخر ليجتمع لنا ما فرقه ونضيف إلى ذلك ما أخذناه من مفسري كتبه والمتقبلين لحكمته نحو استطاعتنا" (ص ٧٣).

هل نكتفي بما سبق أم نعود مع مسكويه إلى أرسطو لنبدأ معه من جديد من حيث كنا بدأنا مع صاحب "الأخلاق النيقوماخية"؟

---

١٢ – ذكر المحقق أن هذا المؤلف عاش على الأرجح في القرن الأول للميلاد وكان ينتمي للفيثاغورية الجديدة واسمه: Bryson.

لـو أن مسـكويه سـيبقى مع أرسطو هذه المرة يتابع خطاه لكان علينا أن نقف هنا حتى لا يتكرر علينا ما سـمعناه من أرسطو في الفصل العاشر. ولكن مسكويه رجل "مقابس". يستطرد باستمرار. فلنواصل السيرة معه للتعرف على ما قد يجد من "مقابسات" قد تفيدنا في استخلاص النتيجة التي ينتظرها القارئ منا في ختام هذا الفصل.

-٥-

يستهل مسكويه المقالة الثالثة من كتابه بالقول: "نبدأ بمعونة الله تعالى في هذه المقالة بذكر الفرق بين الخير والسعادة. بعد أن نحكي ألفاظ أرسطوطاليس اقتداء به وتوفيه لحقه. فنقول إن الخير على ما حده واستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل وهو الغاية الأخيرة. وقد يسمى الشيء النافع في هذه الغاية خيرا. فأما السعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها وهي كمال له. فالسعادة إذن خير ما. وقد تكون سعادة الإنسان غير سعادة الفرَس. وسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصه. فأما الخير الذي يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد. ولها ذات. وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس. فهم بأجمعهم مشتركون فيها. فأما السعادة فهي خير ما لواحد من الناس. فهي إذن بالإضافة وليس لها ذات معينة. وهي تختلف بالإضافة إلى قاصديها فلذلك يكون الخير المطلق غير مختلف فيه" (ص ٧٥).

غير أن ما ينقله مسكويه هنا ليس هو كلام أرسطو. بل ما "حكاه عنه فرفوريوس وغيره"[١٣] كما يصرح هو نفسه. ومع ذلك فقد يكون من المفيد أن نتابعه وهو ينقل إلينا مذاهب الفلاسفة في "**السعادة**". وهي التي تحتل منزلة القيمة المركزية في الموروث اليوناني كله. خصوصا ومسكويه يدلي برأيه الخاص في الموضوع.

يقول: "أما السعادة على مذهب هذا الحكيم (أرسطو) فهي خمسة أقسام: أحدها في صحة البدن ولطف الحواس. ويكون ذلك من اعتدال المزاج(؟) ... والثاني في الثروة والأعوان وأشباهها... والثالث أن تحسن أحدوثته في الناس وينشر ذكره بين أهل الفضل... والرابع أن يكون منجحا في الأمور... والخامس أن يكون جيد الرأي صحيح الفكر سليم الاعتقادات في دينه وغير دينه بريئا من الخطأ والزلل. جيد المشورة في الآراء. فمن اجتمعت له هذه الأقسام كلها فهو السعيد الكامل على مذهب هذا الرجل الفاضل. ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة بحسب ذلك. وأما الحكماء الذي كانوا قبل هذا الرجل مثل فيثاغورس وسقراط وأفلاطن وأشباههم فإنهم أجمعوا على أن الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها. ولذلك لما قسموا السعادة جعلوها كلها في قوى النفس ... وهي الحكمة والشجاعة والعفو والعدالة. وأجمعوا على أن هذه الفضائل هي كافية في السعادة ولا يحتاج معها إلى غيرها من فضائل البدن ولا ما هو خارج البدن. وأن الإنسان إذا حصل تلك الفضائل لم يضره في سعادته أن يكون سقيما ناقص الأعضاء مبتلى بجميع أمراض البدن (...). وأما الرواقيون

١٣ - فورفوريوس الصوري (من مدينة صور اللبنانية) وكان له شرح **لأخلاق نيقوماخيا** كان متداولا عند العرب.

وجماعة من الطبيعيين فإنهم جعلوا البدن جزءا من الإنسان ولم يجعلوه آلة كما شرحناه فيما تقدم. فلذلك اضطروا إلى أن يجعلوا السعادة التي في النفس غير كاملة إذا لم يقترن بها سعادة البدن وما هو خارج البدن أيضا. أعني الأشياء التي تكون بالبخت والجد. والمحققون من الفلاسفة يحقرون أمر البخت وكل ما يكون به ومعه، ولا يؤهلون تلك الأشياء لاسم السعادة لأن السعادة شيء ثابت غير زائل ولا متغير، وهي أشرف الأمور وأكرمها وأرفعها" (ص ٨٠).

هذا عن "السعادة" التي في متناول جميع الناس. أما السعادة العظمى فقد اختلف في شأنها القدماء: "فقال قوم: إنها لا تحصل للإنسان إلا بعد مفارقته البدن والطبيعيات كلها. وهؤلاء هم القوم الذين حكينا عنهم أن السعادة العظمى هي في النفس وحدها. وسموا الإنسان ذلك الجوهر وحده دون البدن (...) ويجب على رأي هؤلاء أن يكون الإنسان لا يسعد السعادة التامة إلا في الآخرة بعد موته. فما دام هو إنسانا فليست له سعادة تامة. وأما الفرقة الأخرى فإنها قالت إنه من القبيح الشنيع أن يظن أن الإنسان ما دام حيا يعمل الأعمال الصالحة ويعتقد الآراء الصحيحة ويسعى في تحصيل الفضائل كلها لنفسه أولا، ثم لأبناء جنسه ويخلف رب العزة، تعالى ذكره، في خلقه بهذه الأفعال المرضية. فهو شقي ناقص، حتى إذا مات وعدم هذه الأشياء صار سعيدا تام السعادة (...). وهذه الفرقة، وهي التي رئسها أرسطوطاليس، رأت أن السعادة الإنسانية تحصل للإنسان في الدنيا إذا سعى لها وتعب بها حتى يصير إلى أقصاها (...). فالفقير يرى السعادة العظمى في الثروة واليسار، والمريض يرى أنها في الصحة والسلامة، والذليل يرى أنها في الجاه والسلطان. والخليع يراها في التمكن من الشهوات على اختلافها. والعاشق يرى أنها في الظفر بالمعشوق. والفاضل يرى أنها في إفاضة المعروف على المستحقين. والفيلسوف يرى أن هذه كلها، إذا كانت مرتبة حسب تقسيط العقل، أعني عند الحاجة وفي الوقت الذي يجب وكما يجب، فهي كلها سعادات. وما كان منها يراد لشيء آخر فذلك الشيء أحق باسم السعادة" (ص ٨١-٨٢).

ولا يتردد مسكويه في الإدلاء برأيه في هذه المسألة الخطيرة، محاولا الجمع بين رأي من يقول إن السعادة العظمى هي في الآخرة فقط. وبين رأي أرسطو الذي يجعلها في الدنيا أيضا. فيقول: "ولما كان كل واحدة من هاتين الفرقتين نظرت نظرا ما، وجب أن نقول في ذلك ما نراه صوابا **وجامعا** للرأيين فنقول: إن الإنسان ذو فضيلة روحية يناسب بها الأرواح الطيبة التي تسمى ملائكة. وذو فضيلة جسمية يناسب بها الأنعام لأنه مركب منها. فهو بالجزء الجسماني ... مقيم في هذا العالم الجسماني السفلي مدة قصيرة ليعمره وينظمه ويرتبه حتى إذا ظفر بهذه المرتبة على الكمال انتقل إلى العالم العلوي وأقام فيه دائما سرمدا في صحبة الملائكة والأرواح الطيبة (...). فالسعيد إذن من الناس يكون باحدى رتبتين: إما أن يكون في رتبة الأشياء الجسمانية متعلقا بأحوالها السفلى سعيدا بها، وهو مع ذلك يطالع الأمور الشريفة باحثا عنها مشتاقا إليها متحركا نحوها مغتبطا بها. وإما أن يكون في رتبة الأشياء الروحانية متعلقا بأحواله العليا سعيدا بها وهو مع ذلك يطالع الأمور الدنيئة معتبرا بها ناظرا في

علامات القدرة الإلهية (...). وأي امرئ لم يحصل في إحدى هاتين المنزلتين فهو في رتبة الأنعام بل هو أضل" (ص ٨٤).

ويضيف: "وإذ تبين أن السعيد لا محالة في إحدى المرتبتين اللتين ذكرناهما فقد تبين أن أحدهما ناقص مقصر عن الآخر، وأن الأنقص منهما ليس يخلو ولا يتعرى من الآلام والحسرات لأجل الخدع الطبيعية والزخارف الحسية التي تعترضه فيما يلابسه. فتعوقه عما يلاحظه وتمنعه من الترقي فيها على ما ينبغي وتشغله بما يتعلق به من الأمور الجسمانية. فصاحب هذه المرتبة غير كامل على الإطلاق ولا سعيد تام. وأن صاحب الرتبة الأخرى هو السعيد التام وهو الذي توفر حظه من الحكمة، فهو مقيم بروحانيته بين الملأ الأعلى ويستزيد من فضائه بحسب عنايته بها وقلة عوائقه عنها، ولذلك يكون أبدا خاليا من الآلام والحسرات التي لا يخلو صاحب الرتبة الأولى منها، ويكون مسرورا أبدا بذاته مغتبطا بحاله وبما يحصل له دائما من فيض نور الأول (...) وهذه هي الرتبة التي من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها " (ص ٨٥).

قد يبدو من هذه التأكيدات أن مسكويه يذهب مذهب المتصوفة في مسألة **السعادة العظمى** هذه، غير أنه سرعان ما يبتعد عن هذا المذهب ليربط المسألة بالأخلاق وسلوك سبيل الحكمة (الفلسفة)، وليس بالزهد ومجاهدة البدن وشهواته كما يفعل المتصوفة. يقول: "وإذ قد لخصنا أمر هاتين المنزلتين من السعادة القصوى فقد تبين بيانا كافيا أن إحداهما بالنسبة إلينا أولى والأخرى ثانية. ومن المحال أن نسلك إلى الثانية من غير أن نمر من الأولى"، ولذلك وجب البحث في السبيل التي بها تتحقق هذه المنزلة الأولى وهو "**سبيل الأخلاق**"، أما المنزلة الثانية فسبيلها الحكمة. ذلك لأنه "لما كانت السير ثلاثا لأنها تنقسم بانقسام الغايات الثلاث التي يقصدها الناس أعني: سيرة اللذة وسيرة الكرامة وسيرة الحكمة، وكانت سيرة الحكمة أشرفها وأتمها، وكانت فضائل النفس كثيرة، وجب أن يفضل الإنسان بأفضلها ويشرف بأشرفها. فسيرة الأفاضل السعداء سيرة لذيذة بنفسها لأن أفعالهم أبدا مختارة ممدوحة (...). فالمطلع إذن على حقيقة هذه السعادة المتمكن من إظهار فعله بها هو الذي يلتذ بها وهو الذي يسر سرورا حقيقيا غير مموه ولا مزخرف بالأباطيل وهو الذي يخرج من حد المحبة إلى العشق والهيمان، وحينئذ يأنف أن يصير سلطانه العالي تحت سلطان بطنه وفرجه، فلا يخدم بأشرف جزء منه أخس جزء فيه"، فاللذة العقلية التي يلتذ بها في هذه الحالة تفوق كل لذة، هي لذة فاعلة لأنها ليست منفعلة كاللذات الحسية التي يشترك فيها الحيوان (٩٣-٩٤).

على أنه لا بد من الاعتراف بأن الحصول على هذه اللذة العقلية ليس بالأمر السهل، ذلك أن "ميل الطبع إلى اللذة الحسية ميل قوي جدا وشوقه إليها شوق مزعج شديد (...). وأما اللذة العقلية الجميلة فأمرها بالضد، وذلك أن الطبع يكرهها. فإذا انصرف الإنسان إليها بمعرفته وتمييزه احتاج فيها إلى صبر ورياضة حتى إذا استبصر فيها وتدرب بها انكشف له حسنها وبهاؤها وصار بالضد مما كان في الحس. ومن هنا تبين أن الإنسان في ابتداء كونه

محتاج إلى سياسة الوالدين، ثم إلى الشريعة الإلهية والدين القيم حتى تهذبه وتقومه. ثم إلى الحكمة البالغة لتتولى تدبيره إلى آخر عمره" (ص ١٠٢).

لا شك أن القارئ قد لاحظ معنا اتساق تفكير مسكويه وبنائه للموضوع بناء منطقيا سليما في الجملة. ومع أنه قد مزج بين أفلاطون وأرسطو ونسب لهذا الأخير ما ليس له فإن ذلك مما يمكن أن يبرر، إما بكونه ينقل عن مراجع هي المسئولة عن هذا المزج وإما لأنه قد اختار عن وعي هذا النوع من الانتقائية أو صدر عن رغبة في الجمع والتوحيد. وفي جميع هذه الأحوال فليس لأحد أن يندهش أو يعجب من هذا الاختيار أو ذاك.

-٦-

غير أن الشيء الذي لا بد أن يثير الانتباه حقا هو كون **القيم الكسروية** تطل بعنقها من خلال قلمه في وقت لم يكن القارئ يتوقع ذلك ولا كان يشعر أن مسكويه في حاجة إليها. إن هذا لدليل على هيمنة هذه القيم على بنية العقل الأخلاقي/السياسي، العربي الإسلامي، في ذلك العصر كما في العصور السابقة وأيضا اللاحقة!

بعد أن انتهى مسكويه من الكلام على "النواميس" الثلاثة التي تقر العدل والمساواة بين الناس (الشريعة الإلهية ، الحاكم، الدينار) وبعد أن عرض لأصناف الجائرين الذين يبطل بهم العدل والتساوي ينسب مسكويه لأرسطو كلاما في أقسام العدالة يتخذ منه منطلقا لإبداء رأيه في الموضوع. قال: "إن أرسطوطاليس قسم العدالة ثلاثة أقسام : أحدها ما يقوم به الناس لرب العالمين، وهو أن يجري الإنسان فيما بينه وبين الخالق عز وجل على ما ينبغي وبحسب ما يجب عليه من حقه وبقدر طاقته. وذلك أن العدل، إذا كان إنما هو إعطاء من يجب ما يجب كما يجب، فمن المحال أن لا يكون لله تعالى الذي وهب لنا هذه الخيرات العظيمة واجب ينبغي أن يقوم به الناس. والثاني ما يقوم به بعض الناس لبعض من أداء الحقوق وتعظيم الرؤساء وتأدية الأمانات والنصفة في المعاملات. والثالث ما يقومون به من حقوق أسلافهم مثل أداء الديون وإنقاذ وصاياهم وما أشبه" ويضيف مسكويه: "فأما تحقيق ما قاله (أرسطو المزعوم) مما يجب لله عز وجل، وإن كان ظاهرا فإنا نقول فيه ما يليق بهذا الموضع، وهو أن العدالة لما كانت تظهر في الأخذ والإعطاء وفي الكرامات التي ذكرناها، وجب أن يكون لما يصلنا من عطيات الخالق عز وجل ونعمه التي لا تحصى، حقٌ يقابل عليه. وذلك أن من أُعْطي خيرا ما وإن كان قليلا ثم لم ير أن يقابله بضرب من المقابلة فهو جائر، فكيف به إذا أُعْطِيَ جما كثيرا، وأخذ أخذا دائما ثم لم يعط في مقابله شيئا البتة؟ ثم على قدر النعمة التي تصل إلى الإنسان يجب أن يكون اجتهاده في المقابلة عليها"[١٤] (١١٩-١٢٠).

إلى هنا يمكن القول بصفة عامة إن سياق التفكير والعرض سار سيرا طبيعيا خصوصا إذا أخذنا بالاعتبار انفتاح مسكويه على المرجعية الإسلامية كما سنلاحظ بعد. غير أن صاحبنا

١٤ - سبق أن صادفنا هذه الفكرة عند المعتزلة القيام بما يقتضيه التكليف عوض. انظر : القسم الأول، الفصل : ٤.

يفاجئنا عند هذه النقطة بالذات بما لم يكن منتظرا. إنه يأبى إلا أن "يوضح" ما ذكره حول "أعطيات الخالق" بمثال له دلالة خاصة بالنسبة للكشف عن نظام القيم الثاوي وراء "اجتهاداته". يقوم هذا المثال على ذلك الثابت القيمي الذي أبرزناه قبل لدى جميع من عرضنا لآرائهم في القيم والأخلاق مهما اختلفت مرجعياتهم. **نعني بذلك المماثلة بين الله والسلطان.** ومع أن سياق التفكير هنا لا يستلزم "الاستعانة" بهذه المماثلة إلا أن مسكويه يأبى إلا أن يستحضرها ويوظفها كنوع من "الحجة والبرهان" على صحة ما يقول. وما كان ليلتمس منها "الحجة والبرهان" لو لم تكن ثابتا بنيويا في ذهنه، ولو لم يكن يراها كذلك عند قارئه.

وهكذا فبعد أن أكد على ضرورة شكر الخالق على ما أعطى وأن هذا الشكر يقتضيه العدل، قال: " ومثال ذلك أن الملك الفاضل، إذا أمن السرب وبسط العدل وأوسع العمارة وحمى الحريم (...) فقابلته من جهة رعيته إنما تكون بإخلاص الدعاء ونشر المحاسن وجميل الشكر وبذل الطاعة وترك المخافة في السر والعلانية (...). وإذا كان هذا معروفا غير منكر وواجبا غير مجحود في ملوكنا ورؤسائنا فكم بالحري أن يكون لملك الملوك الذي يصل إلينا في كل يوم طرفة عين ضروب إحسانه الفائض على أجسامنا ونفوسنا" (ص ١٢٠-١٢١). **لقد كانت المماثلة بين الله والسلطان التي صادفناها من قبل تقوم على تشبيه السلطان بالله، أما هنا فنحن أمام تشبيه لله بالسلطان.** معنى ذلك أن مسكويه يطلب الحجة والبرهان على وجوب الشكر لله على ما أعطى، من وجوب الشكر للسلطان على حسن سيرته! وكأن الشكر للسلطان هو الأصل، والشكر لله هو الفرع!

وغني عن البيان القول إننا هنا لا نرمي من وراء هذه الملاحظات إلى محاكمة نوايا مسكويه، بل نحن نؤمن أنه انساق مع هذه المماثلة ببراءة وبدون قصد لما رتبناه نحن عليها. غير أن هذه "البراءة" وهذا "اللاقصد" هو ما يهمنا نحن. ذلك أنهما دليل على **رسوخ المماثلة بين الله والحاكم في اللاوعي، على كونها ثابتا بنيويا في نظام القيم المهيمن على فكر الرجل بل على الثقافة التي ينتمي إليها!**

هناك ملاحظة أخرى لا بد من تسجيلها هنا، نقصد هذا الحضور القوي للروح الإسلامية في نص مسكويه، وهو حضور يأتي أحيانا بصورة عفوية فلا يثير الانتباه، ولكنا نصادفه أحيانا على صورة لا يمكن أن تكون غير مقصودة كما في "المثال" السابق. لقد أدخل شكر الله على نعمه علينا في باب العدل. ومع أنه نسب هذا إلى أرسطو (المزعوم) نقلا عن شراحه بدون شك. فإن إلحاحه على هذا الجانب ولجوءه إلى البرهنة على وجوب الشكر لله في هذا السياق، سياق الكلام في الأخلاق. ليس بالشيء الذي يدخل في "الأمور العادية" الخالية من أية دلالة خاصة.

يتكرر هذا الربط بين القضايا الأخلاقية كما يرويها مسكويه نقلا عن أفلاطون وأرسطو وبين قضايا الدين، من وجهة نظر إسلامية، في مواضع كثيرة: منها قوله بصدد كون العدالة

تشـمل جميـع الفضـائل، والفضـيلة وسـط بـين رذيلـتين: "فقـد تـبين من جميع ما قدمناه أن الفضـائل كـلها اعـتدالات، وأن العدالة اسـم يشـملها ويعمها كلها، وأن الشـريعة لما كانت تقدر الأفعـال الإراديـة الـتي تقـع بالـروية وبالوضـع الإلهـي. صـار المتمسـك بها في معاملاته عدلا والمخـالف لهـا جائـرا. ولهـذا قلـنا إن العدالـة لقب للمتمسك بالشريعة". "وأيضا فإن الشـريعة تأمـر بالعدالـة أمـرا كـليا وليـس تـنحط إلى الجـزئيات (...) وبهـذا النوع من العدل قال عليه السلام: " بالعدل قامت السماوات والأرض" (ص ١٣١).

ويعـود إلى نفـس الموضـوع في المقالـة الـتي خصـها للكلام عن المحبة والصداقة. فبعد أن يعـرض جوانـب ممـا ذكـره أرسـطو في المحـبة والصـداقة والأنـس يـتدخل ليدلـي بـرأيه فيقـول: "ولعـل الشـريعة إنمـا أوجـبت عـلى الـناس أن يجتمعوا في مـساجدهم كل يوم خمس مـرات وفضـلت صـلاة الجماعـة عـلى صـلاة الآحاد ليحصل لهم هذا الأنس الطبيعي الذي هو مـبدأ المحـبات (...) والدليـل عـلى أن غـرض صـاحب الشـريعة عـليه السلام ما ذكرناه أنه أوجـب عـلى أهـل المديـنة بأسـرهم أن يجـتمعوا في كـل أسـبوع يومـا بعينه في مسجد يسعهم ليجـتمع أيضـا شـمل المحـال والسكك في كل أسـبوع كما اجتمع أهل الدور والمنازل في كل يوم. ثـم أوجـب أيضا أن يجتمع أهل المدينة مع أهل القرى والرسـاتيق المتقاربين في كل سنة مرتين في مصلى بارزين مصحرين، يسعهم المكان ويتراءوا ويتجدد الأنس بين كافتهم وتشملهم المحبة الـناظمة لهـم. ثـم أوجـب بعـد ذلك أن يجتمعوا من البلدان في العمر كله مرة واحدة في الموضع المقدس بمكة" (ص ١٤٠-١٤١).

لماذا هذا الإلحاح على استحضار المرجعية الإسلامية؟

واضـح أن الأمـر يـتجاوز ظاهرة "المقابسـات" والانفتاح التي تحدثنا عنها قبل. إن الأمر يتعـلق بانسـياق مسـكويه مـع نـزعة ظهـرت في هـذا العصـر سنتحدث عنها فيما بعد. نزعة "**أسلمة**" الأخلاق اليونانية.

على أن المثير للانتباه إلى درجة الاستغراب هو حضور القيم الكسروية، لا بل أردشير نفسه، في خطاب مسكويه الحماسي عن المرجعية الإسلامية، مما يدل على أن محولات "أسلمة" الأخلاق اليونانيـة، لم تكـن تـتم عـنده كمـا عـند غيره، في غياب القيم الكسروية. يقول مسكويه مباشرة بعد كلامـه السـابق عـن "الحج" : "والقائم بحفظ هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا تزول عن أوضـاعها **هو الإمام، وصناعته هي صناعة الملك. والأوائل لا يسمون بالملك إلا من حرس الدين وقام بحفـظ مراتـبه وأوامـره ونواهيـه**. فأمـا من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلبا ولا يؤهلونه رسم الملك. وذلـك أن الديـن هـو وضـع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى، والملك هو حارس هذا الوضـع الإلهـي حـافظ عـلى الناس ما أخذوا به. **وقد قال حكيم الفرس وملكهم أردشير: إن الدين والملك أخـوان توأمـان لا يـتم أحدهمـا إلا بالآخـر. فـالدين أس والمـلك حارس، وكل ما لا أس له فمهـدوم وكـل مـا لا حـارس له فضـائع**" (ص١٤٢). هـل نحـتاج هنا إلى أن ننبه مسكويه إلى أن ما يقصـده أردشـير بـ"حراسـة الديـن" ليس حمايته والدفاع عنه بل فرض الرقابة على أهله والتضييق

عليهم حتى لا يقودوا العامة للثورة عليه؟ لا شك أن مسكويه قرأ "عهد أردشير" كاملا، إما في نصه المترجم إلى العربية والذي حللناه في الفصل السادس، وإما في أصله الفارسي. لا نحتاج إلى مثل هذا التنبيه لأن تغلغل القيم الاستبدادية الكسروية في نظام القيم الذي يتحدث مسكويه من داخله يجعل الناس يقفون بدون شعور عند "ويل للمصلين". المهم هو صورة أردشير كما صنعها الخيال وليس أردشير كما تكلم في النصوص التي تقرأ له.

من المقالة الخامسة في المحبة والصداقة ينتقل بنا مسكويه إلى المقالة الأخيرة التي خصصها للكلام على "صحة النفس وأمراضها". وواضح مما عرضه في هذا المجال أنه اعتمد جالينوس كمرجع أول. فقد ذكره مرارا ونقل عن الكندي أشياء تجد مرجعيتها عند جالينوس. وإذا كان لا يذكر الرازي، ولا معاصره ثابت بن سنان، فإن ما قرره في هذا الموضوع لا يختلف عما تعرفنا عليه عند هؤلاء. من أجل هذا نكتفي بهذه الإشارة، وننتقل إلى الخاتمة.

* * *

إذا كان لنا أن نخلص إلى نتيجة ما عامة من هذا الفصل الذي خصصناه لأبي الحسن العامري وأبي علي مسكويه، وهما من مدرسة واحدة، مدرسة "المقابسات"، أمكن القول إن ما أذاعاه، في الساحة الثقافية العربية، من "أخلاق" وقيم، انطلاقا من الجمع بين الموروث الفارسي ونظيره في الموروث اليوناني ينطوي على **مفارقة خطيرة**:

ذلك أن نظام القيم في الموروث اليوناني إذ يجعل "السعادة" قيمة مركزية له، سعادة الفرد وسعادة الجماعة/المدينة، يربط هذه السعادة -ربط معلول بعلة- بالمعرفة الشاملة -بقدر ما يستطيع الإنسان. المعرفة بوصفها العنصر المقوم للكمال الإنساني الذي يعني تحرر العقل من كل تبعية أو قيد والارتفاع إلى أقرب مستوى من الكمال الإلهي. بعبارة قصيرة: القيمة المركزية في نظام القيم اليوناني هو **الكمال الإنساني**، الذي يعني ابتعاد الفرد البشري أكثر ما يمكن عن جنسه: الحيوان. وبما أن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو العقل فإن الكمال الإنساني هو في كمال العقل. والعقل ينمو بالمعرفة، وإذن فالكمال الإنساني يكون بتحصيل الفرد البشري أكبر قدر يستطيع من المعرفة بنفسه وبالمجتمع وبالكون وبالله. والهدف من الأخلاق والسياسة معا هو تمكين الإنسان من ذلك.

أما نظام القيم في الموروث الفارسي -على الأقل كما راج وذاع في الثقافة العربية- فالقيمة المركزية فيه هو نموذج أردشير: الحاكم الذي يؤسس حكمه على الدين وينصب نفسه حارسا له، فيضمن لنفسه **الطاعة**. ومع أن الإسلاميين قد فهموا (أو أرادوا أن يفهموا منه) أنه يحرس الدين ويطبقه فإن الواقع الاجتماعي السياسي في الإسلام، كما هو في مخيال المسلمين، لم يشهد مثل هذا النموذج، إلا مع الخلفاء الأربعة وعمر بن عبد العزيز، وبالتالي فالنموذج المطبق في الأغلب الأعم هو الحاكم الحارس لحكمه من الدين أي من الشعب. وفي جميع الأحوال فالقيمة المركزية هي **الاستبداد**.

والمفارقة الخطيرة التي نريد إبرازها هنا هي أن **الجمع** الذي قام به كل من العامري ومسكويه، **بين الموروث اليوناني والموروث الفارسي**، يترتب عنه حتما الجمع بين القيمتين المركزيتين فيهما: **السعادة والاستبداد**. و الأدبيات الأخلاقية السياسية في الإسلام التي تغرف من الموروث اليوناني، بما في ذلك "مدينة الفارابي" كما رأينا، تلغي "السعادة" بالمعنى الذي شرحناه أعلاه، إما بتأجيلها إلى الحياة الأخرى وإما بربطها في هذه الدنيا بنموذج أردشير، الحاكم المستبد الحارس للدين مظهرا، والحارس لحكمه من الدين (أي من الشعب) واقعيا.

بعبارة أخرى، وسواء تعلق الأمر بخطاب فلسفي ميتافيزيقي كما عند الفارابي أو بخطاب أخلاقي تطبيقي واعظ، كما عند العامري ومسكويه، فالمفارقة قائمة، وتتمثل في تبني "أخلاق السعادة" على صعيد الخطاب، والوقوع تحت هيمنة القيم الكسروية على صعيد النموذج المهيمن على العقل العارض لذلك الخطاب.

هل يصدق هذا الحكم على جماعة "المقابسات" جميعا؟

سأترك القارئ يلتمس الجواب من هذه القولة التي ينقلها أبو حيان التوحيدي، راوي "المقابسات"، عن واحد من شخصياتها المرموقة أبي بكر القومسي. قال أبو حيان: "وقال القومسي : "السلطان في تدبير الرعية كالشمس في تفصيل الأزمان، والجند كالرياح في التلقيح، والعلماء من الجميع كالنبت، والحيوان في نقل الأموال كالأرض في حمل الأنام وما يكون به منافع الإنسان"[١٥]. لنضع الله في مكان الشمس... والبقية واضحة. إنها المماثلة بين الحاكم في الأرض على الناس، والحاكم في السماء على السماوات والأرض!

فمن هذه المماثلة تستلهم القيم، وعلى أساسها تبرر وتكرس في ... الثقافة العربية الإسلامية.

---

١٥ – أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق علي شلق، دار المدى للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٦٩.

إجمال ومناقشة

السعادة/الصحة
والسعادة/اللذة العقلية

إذا كان لنا أن نستخلص نتيجة أولوية من هذا الباب الذي عرضنا فيه للجانب الذي ينتمي إلى الموروث اليوناني من الفكر الأخلاقي العربي فسيكون من الضروري أن نبرز أن هذا الجانب، كما أنه لم يكن وحده يمثل الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية، لم يكن كذلك واحدا بل كان عبارة عن ثلاث نزعات أو اتجاهات : اتجاه طبي علمي، واتجاه فلسفي، واتجاه تلفيقي، وكل واحد منها متعدد بدوره. وهذه النتيجة تقلب رأسا على عقب ذلك التصور الذي ظل سائدا والذي لم يكن يرى الموروث الأخلاقي اليوناني في الثقافة العربية إلا كامتداد لما أخذه الفلاسفة العرب عن أفلاطون أو أرسطو. وإذا كان صحيحا أن هذين الفيلسوفين كانا المرجعية الرئيسية في الأخلاق اليونانية، في تراثنا، فإن حضور جالينوس، ذلك الحضور القوي الذي أبرزناه، ليس فقط بوصفه صاحب اتجاه خاص هو ما أسميناه بالنزعة الطبية، بل أيضا بوصفه جسرا أو وسيطا بين كثير من المؤلفين العرب في الأخلاق وبين كل من أفلاطون وأرسطو. إن حضور جالينوس يغير الصورة تماما.

ومن هنا تبرز تلك الظاهرة، التي سادت التأليف في الأخلاق في الثقافة العربية، بمظهر جديد تماما، أقصد ظاهرة "التوفيق" بين الموروث اليوناني والموروث الإسلامي. فلم يكن هذا "التوفيق" محصورا في "الجمع" الواعي المقصود بين أفلاطون وأرسطو، كما فعل الفارابي، بل لقد اتخذ أيضا سبيلا أخرى هي "**التلفيق**" بين مقتبسات من هذين الفيلسوفين وشراحهما وبين مقتطفات من جالينوس. مما فسح المجال لإدراج عناصر من الموروثات الأخرى: الفارسي والعربي والإسلامي.. في هذا الكشكول. والنتيجة هي أن "**أخلاق السعادة**" قد

تحولت في الثقافة العربية، وداخل الموروث اليوناني وحده، إلى "سوق للقيم". هنا في مثل هذا الوضع تختلط المعايير، ويسود الرديء.

فعلا، لقد ساد المقتبس "الرديء" من الموروث اليوناني في ثقافتنا العربية. نقصد بذلك "بضاعة" النزعة التلفيقية[1] التي ينتمي إليها كل من كتاب العامري "السعادة والإسعاد" وكتاب مسكويه "تهذيب الأخلاق". الأول مشهور كفاية، والثاني أكثر منه شهرة وقد بقي إلى الآن يعتبر أهم كتاب في الأخلاق أنتجه الفكر العربي[2].

وإذا ساد الرديء غاب الجيد :

- غاب "التنبيه على سبيل السعادة" للفارابي وقد اختصر فيه كتاب أرسطو بأسلوب بسيط واضح؛ وغاب "الطب الروحاني" للرازي وقد سار فيه مع اتجاه جالينوس متحريا الأمانة العلمية فيما ينقل عنه، وفي الوقت نفسه يدلي باجتهاداته الخاصة التي تؤطرها خلفية فلسفية غير تلك التي صدر عنها هذا الأخير.

- وغاب "تهذيب الأخلاق" لابن سنان الذي سلك مسلك جالينوس وتعداه إلى نوع من "الطب النفساني"، موضوعُه ليس الأمراض النفسية والعقلية وحدها بل الأمراض الأخلاقية أيضا، فدعا إلى إنشاء بيمارستان خاص بها.

- وغاب "تهذيب الأخلاق" لابن الهيثم، لا لأنه نسب إلى غيره (يحي بن عدي، الجاحظ، ابن عربي)، فقد كان حاضرا من خلال نسبته إلى هؤلاء وكلهم عظيم الشأن، ولكنه غاب كما يغيب الإنتاج الجيد بوضعه في غير مكانه وبعيدا عن سياقه، فبقي شريدا يحتاج لظهور قيمته إلى ربطه بأصوله ووضعه في إطاره.

- وأخيرا، وبالتأكيد ليس آخرا، غاب "الضروري في السياسة : مختصر السياسة لأفلاطون" لأبي الوليد ابن رشد، فغاب بغيابه نقد السياسة في ثقافتنا، النقد المباشر الذي يتجه إلى "وحداني التسلط" وإلى الحاشية الفاسدة : "في بلدنا هذا وزماننا هذا". هذا فضلا عن غياب أفلاطون الحقيقي في تراثنا، لأن ما راج فيه قبل هذا الكتاب كان -كله تقريبا- منحولا ينتمي إلى الأفلاطونية المحدثة وكتب "النصائح" و"الكلمات القصار"، ومعظمها فارسي الأصل.

والآن وقد أحضرنا هؤلاء الغائبين أو المغيبين، ماذا يمكن الخروج به كخلاصة من هذا الباب الذي خصصناه لـ "أخلاق السعادة" في الموروث اليوناني في ثقافتنا العربية؟

---

١ - لا بد من الأخذ بعين الاعتبار هنا الفرق -على صعيد المصطلح الفلسفي- بين **النزعة التوفيقية الانتقائية** éclectisme التي هي اتجاه فلسفي يحاول تكوين نظرية فلسفية خاصة بالاختيار من جملة فلسفات كما فعل الفارابي الذي عمد إلى "الجمع" بين أفلاطون وأرسطو مع تبني نظرية الفيض الحرانية. فأنتج فلسفة خاصة به يتوفر لها قدر كبير من الاتساق المنطقي. أما **النزعة التلفيقية** syncrétisme فهي تقوم على جمع خليط من النظريات والآراء المختلفة، خليط يسوده الغموض وتغيب فيه الروح النقدية ويخلو من الاتساق المنطقي، كما رأينا عند العامري في كتابه **السعادة والإسعاد** ومسكويه في كتابه **تهذيب الأخلاق**.

٢ - قال عنه د. إنه "كتاب معروف عند القدماء والمحدثين... وشهد له السلف والخلف" بـ الأهمية.. وقال ماجد عن مسكويه "أعظم فلاسفة الأخلاق في الإسلام".

يجب أن نبادر فننبه إلى أن "أخلاق السعادة" هذه قد تداخلت مع "أخلاق الفناء"، ليس في العصور الإسلامية وحدها بل وقبل الإسلام أيضا، وأن الثقافة العربية قد ورثت هذا التداخل، وربما عمقته ووظفته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى حصل تداخل بين الموروث الإسلامي من جهة وبين الموروث اليوناني والموروث الصوفي، وكانت هناك محاولات لأسلمة الأخلاق اليونانية من جهة أخرى. وإذن فالتقويم العام لـ"أخلاق السعادة" في ثقافتنا العربية الإسلامية لن يتأتى إلا بعد الانتهاء من دراسة الموروثات الأخرى التي كانت لها معها علاقة تداخل والتي سبق ذكرها، فمكان هذا التقويم العام، إذن، هو الخلاصة العامة للكتاب. من أجل هذا سنقتصر هنا فقط على التذكير بالكيفية التي نظرت بها كل من النزعات الثلاث إلى "السعادة"، مما سيوضح الفروق بين هذه الاتجاهات نفسها.

* * *

١- لقد نظرت النزعة الطبية (الرازي، ابن سنان، ابن الهيثم، مع إضافة رسالتي الكندي وابن حزم) إلى السعادة نظرة الطبيب إلى **الصحة**. فلما كانت سعادة الإنسان من الناحية الجسمية تكمن في الصحة فكذلك سعادته من الناحية النفسية والاجتماعية إنما تكمن في صحته النفسية/ الأخلاقية. ولم يكن هناك تمييز بين ما هو نفساني وما هو أخلاقي عند هؤلاء، فـ"الخلق" كما عرّفه جالينوس وقال به جميع المنتمين إلى هذه النزعة، هو: "**حال للنفس داعية الإنسانَ إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار**". والنفس عندهم قوى ثلاث **مسكنها في الجسم** لا خارجه (القوة الشهوانية في الكبد، والغضبية في القلب، والناطقة في الدماغ). وإذن **فالسعادة هي صحة النفس -وهي تابعة لصحة الجسد ومؤثرة فيها**. وبما أن "أفعال النفس"، وهي موضوع الحكم الأخلاقي، تصدر عن الإنسان "**بلا روية واختيار**" فليس ثمة من سبيل لكي تصدر على الوجه الأحسن، إلا سبيل واحدة، هي المحافظة على الصحة النفسانية الأخلاقية، أو استعادتها في حال فقدانها، تماما كالحال في صحة البدن.

ومع أن هذا التصور لـ"السعادة" يبدو عليه في الظاهر أنه يكرس نوعا من الآلية والجبرية فإنه في الحقيقة يجعل السعادة في المتناول، هنا في هذه الأرض وفي هذه الحياة، لأنها كالصحة البدنية تتوقف على الوقاية والعلاج ليس غير. ويمكن أن نضيف: إنه كلما تقدمت وسائل الوقاية والعلاج زادت نسبة التمتع بالسعادة. أما السعادة خارج هذه الحياة، فليس للطب ولا للعلم ما يقوله بشأنها لأنها تقع خارج ميدان التجربة والعقل مجتمعين، وبالتالي خارج اليقين العلمي. ومع ذلك يبقى ميدان "الرهان" مفتوحا: لتكن سيرة الإنسان محمودة، لأنه إذا كان الإنسان يؤمن بأن ثمة حياة بعد الموت فسيكون جزاؤه خيرا. وبالتالي لن يخاف من الموت بل سيبقى سعيدا إلى آخر لحظة من حياته، أما إذا لم يكن يؤمن بالحياة الأخرى فسيبقى على سعادته ما دام حيا فلا يخاف الموت إذ -في نظره- لا شيء بعده [٣].

---

٣ - هذه نظرية الرازي. وقد عرضنا لها في حينه. قارن هذه النظرية بما يعرف في الفكر الأوربي بـ"رهان باسكال".

٢- أما النزعة الفلسفية فقد تعاملت مع "السعادة" على أنها سعادة **الفيلسوف** (الفارابي وابن باجة)، جاعلة مما انتهى إليه أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" بداية لها: كانت "السعادة الخاصة بالفيلسوف" آخر ما تناوله أرسطو وباقتضاب. لقد حلل السعادة كما يمكن أن ينالها جميع الناس ثم عرج على السعادة الخاصة بالفيلسوف. سريعا، ليعود إلى "الناس" ويطرح قضية النظام الاجتماعي والسياسي والقانوني الذي سيسهر على حملهم على الأخلاق الفاضلة وبالتالي على حفظ سعادتهم. وهكذا انتقل إلى كتاب "السياسة". أما الفارابي فقد اهتم بـ "تحصيل السعادة" الخاصة بالفيلسوف لأنه هو الذي "**يكون أولا**" وينشئ المدينة الفاضلة ويضع قوانينها ويرتب طبقاتها الخ، مما يضع القارئ وجها لوجه أمام "أردشير"، أمام **القيم الكسروية** من جديد. أما ابن باجة فقد عدل عن الكلام في "المدينة الفاضلة" لأن الكلام فيها قد استوفي في "العلم المدني" (أفلاطون، أرسطو)، وأن المطلوب في زمانه هو "**تدبير المتوحد**": رسم الكيفية التي يتكون بها الفاضل المغترب في المدينة غير الفاضلة، حتى إذا كثر أمثاله أمكن أن تنشأ منهم مدينة فاضلة.

هناك فروق واختلافات بين أفلاطون أرسطو والفارابي وابن باجة حول السعادة على مستوى "المدينة"، أي "السياسة"، ولكنهم يتفقون في الجملة على مستوى "السعادة العظمى". سعادة الفيلسوف. لقد نظروا إلى الإنسان من زاوية أن **كماله النوعي** يكون بكمال عقله. وهذا الكمال يكون بالمعرفة الشاملة للكون، معرفة الأسباب والمسببات التي تحصل معها وبها **لذة عقلية لا تضاهى، وتلك هي السعادة**. وبما أن الفناء هو للمادة (البدن) وليس للعقل، العقل بوصفه **المعقولات** أيضا، وهي خالدة كما هي خالدة فلسفة أرسطو مثلا، وبالتالي أرسطو نفسه -وما أرسطو إلا أفكاره!- بما أن ذلك كذلك فالسعادة العظمى والخلود المنشود هو للإنسان/العقل الذي حصل على كماله وتمامه. والعقل على هذا المستوى هو المعارف الفلسفية (=حقيقة صورة الكون ونظامه) التي يشترك فيها جميع الفلاسفة، **فهذا إذن العقل "هو لهم جميعا"**! الشيء الذي يعني أن "العقل واحد بالعدد"؛ وأن الإنسان كذلك واحد بالنوع. خالد. وهذا مسلك ابن باجة؛ وابن رشد يتجه هذا الاتجاه مع بعض الاختلاف، مع القول بإمكانية قيام المدينة الفاضلة عن طريق العمل الصالح وعلى التدريج. أما الفارابي القائل بالعقول السماوية ونظرية الفيض. فالسعادة العظمى عنده تكون في الاتصال بالعقل الفعال: المَلَك المدبر لما تحت فلك القمر. وهو العاشر في سلسلة العقول السماوية.

* * *

نحن إذن أمام موقفين متمايزين: موقف طب الأخلاق وموقف فلسفة الأخلاق. كل منهما يمثل رؤية ويقدم بناء متراصا. فأية قيمة ستكون للنزعة التلفيقية التي تأخذ من هنا ومن هناك لتجمع ثوبا من "سبعين رقعة"!

الباب الثالث

الموروث الصوفي

أخلاق الفناء .. وفناء الأخلاق!

الفصل السادس عشر

التصوف أصوله وفصوله

-١-

نقصد بـ "**أخلاق الفناء**"، الأخلاق التي يتكلم فيها ويُنظِّر لها من نسميهم هنا بـ "**المتصوفة المتكلمين**". أعني المؤلفين في التصوف، بمختلف مشاربهم، وهم في الجملة دعاته. أما لماذا أردفنا هذه العبارة بعكسها ("**فناء الأخلاق**") فلأن أخلاق المتصوفة تهدف إلى إفناء "المذموم" من الأخلاق بقصد الوصول إلى حال "الفناء" التي تقوم بدورها على فناء "الصفات" جملة، ومنها الأخلاق بطبيعة الحال. وهذا ما سيتضح مع اقتراب نهاية رحلتنا معهم. أما الآن فسيكون علينا أن نبدأ من "البداية"، من جديد! والبداية التي تطرح نفسها هنا هي تحديد متى (وكيف؟ ولماذا؟) ظهر هذا النوع من الموروث في الثقافة العربية، ومن أين أتى؟

وإذن فالبداية التي ننشدها هنا هي نفس البداية التي انصرف اهتمامنا إليها في النوعين السابقين من الأخلاق، أخلاق الطاعة وأخلاق السعادة. كانت بداية التأليف في "أخلاق الطاعة"، الحاملة لقيم الكسروية، مرتبطة بترجمة الموروث الفارسي منذ أواخر العصر الأموي كما بينا ذلك قبل. وقد بقي هذا الموروث يتغذى من ترجمة النصوص الفارسية إلى أن استنفدت. أما المطية الرئيسية التي ركبها هذا النوع من الأخلاق، فكانت هي نفسها تلك التي ركبها في الثقافة الفارسية: "كتب الأدب" و"أدب الكتّاب"، بكيفية عامة. و"الآداب السلطانية" بكيفية خاصة. وهذا نوع من التأليف انتشر وراج في العهد الساساني في فارس. وقد انتقل إلى الثقافة العربية مع الموروث الفارسي نفسه. كما بينا ذلك بتفصيل في حينه.

وأما "أخلاق السعادة" فقد رأيناها تنتقل إلى الثقافة العربية مع الموروث اليوناني وتتخذ لها مسارات مختلفة داخلها. منذ الكندي إلى ابن رشد... وقد تعرفنا على هذه

المسارات بتفصيل في الفصول الماضية. ومع أن العلاقة بين أنصار الموروث اليوناني وأنصار الموروث الفارسي في الثقافة العربية كانت في أول الأمر علاقة تنافس، فإن مجال هذا التنافس قد بقي محصورا في مجال القسم "المنحول" من الموروث اليوناني، وهو القسم المطبوع بطابع "الآداب" الفارسية. أما خارج هذا القسم المنحول فلقد بقيت العلاقة بين الموروثين علاقة انفصال واستقلال. والتطور الذي حدث هو أنه كما عمل "فقهاء" الأدب العربي أمثال ابن قتيبة وابن عبد ربه والإبشيهي وغيرهم... على إدماج "الحكم" و"الآداب" الفارسية في "الحكم" و"الأمثال" و"الأخبار" العربية، عمل "فقهاء" "الأخلاق الإسلامية" المتأخرين، أمثال الراغب الأصفهاني والغزالي على "أسلمة" الأخلاق اليونانية، كل من زاوية اهتمامه وميوله، كما سنرى ذلك في حينه.

لماذا التذكير، مرة أخرى، بهذه المعطيات التي كان بعضها موضوع عرض مفصل في الفصول السابقة؟

إن مهمتنا في هذا الكتاب تبرر في نظرنا هذا النوع من الذهاب والإياب. وكما سبق أن شرحنا ذلك في مدخل هذا الكتاب فنحن مضطرون، من جهة إلى القيام بكتابة تاريخ للفكر الأخلاقي في الثقافة العربية، ومن جهة أخرى نطمح إلى تدشين القول في نقد هذا الفكر بوصفه يحمل ويروج لنوع من القيم السلبية ما زال الكثير منها يؤثر في السلوك ويوجه الرؤى في حياتنا المعاصرة. وهذه المهمة المزدوجة تفرض علينا إعادة تأسيس تحركنا كلما كنا بصدد الانتقال من مجال إلى آخر أو من مستوى إلى آخر.

وهكذا فطرح مسألة "البداية" هنا مجددا يفرضها علينا كوننا سننتقل إلى موروث آخر ومسار آخر، يحتاج هو أيضا إلى رسم بداية له. أما استعادة المعطيات الخاصة بالبداية التي عرفتها كل من "أخلاق الطاعة" و"أخلاق السعادة" في الثقافة العربية فمن أجل النظر فيما إذا كانت هناك علاقة ما بين بداية هذا المسار الذي سننتقل إليه والمسارين السابقين. وواضح أن ما يهمنا هنا ليس العلاقة التاريخية، التي تمتد بعيدا قبل الإسلام، بين التصوف والفكر العرفاني جملة وبين الفكر اليوناني بمختلف منازعه ومساراته، الشيء الذي عرضنا له في الجزء الأول والثاني من هذا الكتاب، بل إن ما يهمنا أولا وأخيرا هو العلاقة التي يمكن أن تكون قد قامت بين "أخلاق الفناء"، موضوع بحثنا هنا، وبين الأصناف الأخرى من الموروثات. وما نقصده هنا ليس ما قد يكون هناك من علاقة "داخلية" على مستوى نظام القيم، فهذا ما سنعرض له داخل المتن، متن التحليل. وإنما يهمنا في هذا الفصل ما قد يكون هناك من علاقة على مستوى "البداية"، بداية انتقال "أخلاق الفناء" إلى الحظيرة العربية الإسلامية.

قد لا نحتاج إلى إطالة الكلام حول الحقيقة التالية، التي يشهد لها التاريخ والنصوص. حقيقة أن "أخلاق الفناء"، بل وفكرة "الفناء" نفسها، هي أبعد ما تكون من "أخلاق الحياة" كما قررها القرآن بآياته والنبي بسلوكه وحديثه والصحابة بممارساتهم

المختلفة، التعبدية منها والدنيوية. هذا إلى جانب أن فكرة "الفناء" لا تستقيم قط مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن، والتي تعنى بكل بساطة نقيض الشرك، سواء بمعنى الشريك أو بمعنى الاشتراك. فالتوحيد الإسلامي معناه: وحدانية الله وتنزهه من أية مماثلة أو مشابهة مع أي شيء آخر. وبالتالي فهناك مسافة لانهائية، لا يمكن قطعها بأية طريقة ولا بأي شكل، بين الله ومخلوقاته بما فيها الملائكة الذين هم من طبيعة نورانية، لا ينقطعون لحظة عن عبادته. أما الإنسان، وهو من طين، فهو منحدر روحيا من آدم الجنة الذي كان واحدا من الملائكة، مخلوقا من مخلوقات الله، تفصله عنه اللانهاية التي تفصل جميع المخلوقات عنه. وإذن فالمعنى الذي يريد المتصوفة إعطاءه لـ "التوحيد" أو "الاتحاد" أو "الوحدة" -وتتضمن جميعا معنى "الفناء"- لا أصل له في الإسلام. وبالأحرى لا أصل له عند عرب ما قبل الإسلام الذي جعلوا المسافة بينهم وبين الله غير قابلة لأي اتصال معه، حتى على مستوى الدعاء والعبادة، إلا بتوسط الأصنام. إنه الشرك نقيض التوحيد.

وإذن، فإذا كانت فكرة "الفناء"، لا أصل لها، لا في مرجعية الموروث الإسلامي "الخالص" ولا في مرجعية الموروث العربي "الخالص"، فإنها هي و"أخلاق الفناء"، لا بد أن تكون من الأمور الوافدة، إما مع الموروث الفارسي وإما مع الموروث اليوناني.

أما ما يدعيه بعض المتصوفة المتكلمين من "أن علم التصوف عبارة عن علم انقدح في قلوب **الأولياء**[١] حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة (...) نظير ما انقدح لعلماء الشريعة من الأحكام حين عملوا بما علموه من أحكامها (...) وأن من تبحر في علم الشريعة أدرك بذوقه أن علم التصوف تفرع من عين الشريعة"[٢]، أما مثل هذا الادعاء الذي يمثل قمة عملية "التأصيل" السني البعدي للتصوف، إذا جاز القول به في المراحل المتأخرة من تاريخ التصوف في الإسلام، فهو أبعد ما يكون عن الحقيقة التاريخية فيما يخص أصول التصوف، النظري منه والعملي[٣].

لقد كشفنا عن أصول الجانب النظري في التصوف في الجزأين الأول والثاني من هذا الكتاب (=العقل المستقيل =العرفان)، وسيكون علينا هنا الكشف عن أصول الجانب العملي منه. والجانب العملي في التصوف قوامه الزهد والإعراض عن الدنيا، فهو من هذه الناحية موقف سلبي من الحياة. وقد كان معروفا قبل الإسلام، في الحضارة الفارسية والحضارة اليونانية-الرومانية وفي المسيحية، فهو إذن جزء من الموروث الصوفي ككل. ومما يجب التنبيه إليه هنا أن التصوف، في كل زمان ومكان، هو في الغالب موقف فردي، خصوصا الجانب النظري منه (العرفان). وهو لا يتحول إلى موقف جماعي إلا في الجانب العملي منه (أخلاق الفناء).

---

١ - في العبارة تناقض: فيجب أن يكون هناك متصوفة أولياء حتى "ينقدح" في قلوبهم، وهذا "الانقداح" سيكون تأويلا للخطاب القرآني وهذا ما حدث فعلا.

٢ - عبد الوهاب الشعراني (المتوفى ٩٧٣ هـ). **الطبقات الكبرى**. طبعة محمد علي صبيح. القاهرة د-ت. ج١ ص٤.

٣ - قد ينطبق ذلك جزئيا على المحاسبي الذي اهتم باستخلاص أخلاق الدين من القرآن. ولكنه يرفض ما يدعو المتصوفة بالكشف بالمعنى العرفاني. كما سنرى بعد.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، ونحن بصدد تحديد بداية "ظهور" هذا الموروث في الثقافة العربية بوصفه موقفا سلبيا من الحياة. ينشر "أخلاق الفناء" التي تنتهي بـ"فناء الأخلاق" كما سنرى. سؤال مركب نصوغه كما يلي: متى وكيف ولماذا احتل هذا الموروث المشحون بالقيم السلبية من الحياة موقعا هاما في الحضارة العربية منذ انطلاقتها عبر الفتوحات التي جعلت منها "الحضارة العالمية" في ذلك الوقت. وبعبارة أخرى إذا كان من المفهوم — وأكاد أقول من الطبيعي— أن يلاحظ المؤرخ ظهور تيارات فكرية وأخلاقية تتخذ موقف سلبيا من الحياة في الأوقات التي تدخل فيها هذه الحضارة أو تلك في مرحلة الأفول والانحطاط. فإن مما ليس "طبيعيا" بالمرة أن تظهر مثل هذه المواقف السلبية من الحياة في حضارة تعيش ريعان شبابها وتجني ثمار فتوحاتها وتتحول إلى حضارة عالمية؟

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الدين الذي قامت هذه الحضارة على أساسه يبشر بقيم إيجابية نحو الحياة. وباسم هذه القيم قامت تلك الفتوحات واتجهت تلك الحضارة اتجاها عالميا (دعوة إلى الناس كافة)؛ أدركنا أي "لغز" ينطوي عليه انتشار "أخلاق الفناء" في الحضارة العربية الإسلامية منذ العصر الأموي. وبما أن هذا النوع من "الأخلاق" يتناقض —بما ينطوي عليه من موقف سلبي من الحياة— مع القيم الإسلامية والعربية التي قامت على أساسها الدعوة المحمدية ودولة الخلفاء الراشدين ودولة الأمويين. دولة الفتوحات. فإن التفكير لا بد أن يتجه بالباحث إلى "العامل الخارجي". ولكن بما أن الأمر يتعلق بمجال القيم، والقيم لا تستهلك كالسلع. بل هي كالبذور لا تنبت ولا تزدهر إلا حيث تكون التربة مناسبة والمناخ ملائما. فإن فعل "العامل الخارجي" يتوقف على مدى استعداد الوضع الداخلي، وبالتالي لا بد من استحضار العاملين معا الداخلي والخارجي.

لنبدأ بالعامل الخارجي.

—٢—

بينا في الجزأين الأول والثاني من هذا الكتاب كيف أن الجانب النظري، أي العرفان كنظام معرفي، قد انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية ضمن الموروث اليوناني. وأنه كان من جملة العناصر الأولى (إلى جانب الكيمياء والتنجيم) التي انتقلت من هذا الموروث، عبر مدارس الإسكندرية ثم أنطاكية وأفامية الخ. كان المتصوفة الأوائل الذي ينتسبون إلى هذا الموروث كذي النون المصري (متوفى ٢٤٥ هـ) يمارسون التصوف العرفاني منه و"الأخلاقي" كأفراد. فكان ذو النون "أول من تكلم بالإشارات". وكان "من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والإشراف على كثير من العلوم الفلسفية"[٤]. كان الفقهاء في إخميم —بلده— يتهمونه بالزندقة لأنه "تكلم بعلوم لدنية لا علم لأهل مصر بها". وكان قد ميز بين

---

٤ – القفطي. تاريخ الحكماء: مختصر الزوزني من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء. ١٩٠٣. ص ١٢٧.

معرفة التوحيد وهي خاصة بعامة المؤمنين المخلصين، ومعرفة الحجة والبيان وهي خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء، ومعرفة صفات الوحدانية وهي خاصة بأهل الولاية الذي يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهرد لأحد من العالمين"(٥). نعم تحدثنا المصادر التاريخية أنه في عام ٢٠٠ هـ ظهرت بالإسكندرية طائفة يسمون "الصوفية" يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويعارضون السلطان في أمره. وقد ترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمان الصوفي"(٦). غير أن هذا حدث في مرحلة متأخرة نسبيا (٢٠٠-٢٥٠ هـ).

نعم كان هناك في مصر -وأيضا في سورية والعراق والجزيرة- من عرفوا بـ "السائحين" و"العباد"، قبل ظهور الإسلام وبعده. غير أن هؤلاء، سواء كانوا مسيحيين أو من ديانات أخرى، كانوا يتحركون كأفراد. هذا فضلا عن أن تأثيرهم في الثقافة العربية كان من النوع "العادي" الذي يدخل في إطار تبادل التأثير بين الثقافات والحضارات، وهو شيء يتم ببطء وعلى مدى زمن طويل. وقد تحدث القرآن عن "السائحين والسائحات" كجزء من الظاهرة الدينية بصفة عامة: "التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر" (التوبة ١١٢)، مما يدل على أنهم كانوا جزءا من المجتمع العربي. وأكثر من ذلك شارك "العباد" في العراق في حروب الفتح والجهاد(٧).

غير أننا عندما ننتقل إلى الكوفة والبصرة، في أواسط العصر الأموي خاصة، فإننا سنجد أنفسنا أمام ظاهرة مختلفة تماما. إنه الموروث الصوفي الفارسي، بأشكاله المختلفة، الذي استوطن هاتين المدينتين اللتين كانتا عاصمتين ثقافيتين قبل بناء بغداد، وكان جل سكانهما من الفرس. وكانتا إلى جانب ذلك، معقلين للمعارضة ضد الأمويين. وقد سبق أن أوضحنا كيف أن "أخلاق الطاعة" التي انتقلت إلى الساحة العربية مع عبد الحميد وابن المقفع وأمثالهما كانت تمثل القيم الكسروية، قيم الحكم الإمبراطوري الاستبدادي. وكنا قد أشرنا خلال حديثنا عنها إلى أن كثيرا من الحركات التي قامت في إيران ضد الحكم الكسروي الذي أسس نفسه على الدين قد عمدت هي الأخرى إلى توظيف سلاح الدين، فروجت لقيم سلبية قوامها الزهد والإعراض عن الحياة بما في ذلك الزواج، لإيقاع النظام الكسروي في أزمة في المال والرجال، باعتبار أن الدولة كان أساسها الجند والمال.

يمكن للمرء إذن أن يفترض أنه كما تبنت الدولة الأموية سلاح القيم الكسروية وأخلاق الطاعة لتحارب به الحركات المعارضة الثائرة عليها، بعد أن ألبسته لباسا إسلاميا، عمدت بعض هذه الحركات من جهتها إلى تبني نفس السلاح الذي قاومت به المعارضة في إيران

---

٥ - مصطفى كامل الشيبي: **الصلة بين التشيع والتصوف**. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٩ ص ٣٦٣ نقلا عن **تذكرة الأولياء** ١٠٨/١.

٦ - ذكره آدم ميتز في **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. جزآن لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٥٧ ص١٧ نقلا عن **كتاب الولاة** للكندري ص ١٦٢ ونقل ذلك المقريزي في **الخطط** ج ١ ص١٧٣.

٧ - جولدزيهر. **العقيدة والشريعة في الإسلام**. دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد. ط٢. د-ت. ص ١٤٧.

النظام الكسروي. وعملت هي الأخرى على إلباس هذا السلاح لباسا إسلاميا. فجعلت من "أخلاق الفناء" أخلاقا "إسلامية" بالتأويل، بهدف توظيفها ضد الحكام الأمويين إن لم يكن ضد "دولة العرب" ككل!

هذا ما يؤكده باحثون إيرانيون معاصرون. منهم د. قاسم غنيم الذي يقول : "كان الفرس الذين يعتبرون أنفسهم أبناء الأحرار، وكانوا ينتقصون العرب في زمن الساسانيين. قد وصلوا إلى درجة من الذل والهوان بحيث أُطلق عليهم الموالي. وصاروا في عداد العبيد وأبناء الأسرى. وبلغت الحال بمصعب بن الزبير ضرب أعناق أربعة آلاف رجل منهم في يوم واحد وذلك بعد تغلبه على المختار". ويضيف الشيبي الذي أورد هذا الرأي قائلا : وهو "يرى مع براون أن التشيع والتصوف كانا من الأسلحة التي حارب بها الفرس العرب للقضاء عليهم". ويقول باحث إيراني آخر في مقدمة ترجمته لكتاب د. غنيم : "وقد ظهر التصوف في إيران في عصر تسلط فيه على وطننا عدو قوي، فلما لم يجد الإيرانيون في أنفسهم قدرة على مخالفة الأعداء ومبارزتهم سلكوا سبيل الهزيمة واتخذوا القوى الغيبية معتقدا لهم. وألقوا سلاحهم في ميدان تنازع البقاء... وعلى هذا فقد كان التصوف حينئذ ضرورة من الضرورات وليس اليوم كالأمس". ويؤكد د. قاسم غني أن ذلك لم يكن عن خطة ولكن "كان أكثر ذلك متأتيا بحكم الانفعال النفسي وبتأثير العواطف"[8].

وقد سبق لابن حزم أن أدلى برأي من هذا القبيل، عندما قال: "واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه. واتهموا كل من يدعو أن يتبع بلا برهان، وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا، فهي دعاوى ومخارق"[9]. ثم يشرح العوامل التي أدت في الإسلام إلى القول بـ "الباطن". فيقول : "إن الفرس كانوا في سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم (...) حتى إنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكان العرب أقل الأمم عند الفرس خطرا، تعاظم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى". فلما لم ينالوا مرادهم بالثورات المسلحة "رأوا أن كيده (=الإسلام) على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله (ص) واستشناع ظلم علي رضي الله عنه. ثم سلكوا بهم مسالك شتى... فقوم منهم أدخلوهم إلى القول بأن رجلا ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين.. وقوم خرجوا إلى نبوة مَنْ ادعوا له النبوة... وقوم سلكوا بهم.... إلى القول بالحلول وسقوط الشرائع وآخرون تلاعبوا فأوجبوا عليهم خمسين صلاة في كل يوم (...) ومنهم طوائف أعلنوا الإلهية"[10].

---

٨ - مصطفى كامل الشيبي: **الصلة بين التشيع والتصوف**. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٩. ص ٣٢١-٣٢٣ نقلا عن د. قاسم غني : (تاريخ تصوف در إسلام ترجمة).

٩ - ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. طبعة مصر. د-ت. ج ٢ ص ١١٦.

١٠ - نفس المرجع ج ٢ ص ١١٥-١١٦.

ومهما يكن. فإن المظاهر التي رافقت بدء انتشار التصوف في الكوفة والبصرة في أواسط العصر الأموي. بعد مقتل الحسين. تزكي لدي الباحث الميل إلى الاعتقاد بأن العملية لم تكن عفوية ولا جرت بصورة طبيعية. فانتشار ظاهرة البكاء والبكائين. وحديث الجنة والنار والتوبة وظهور جماعة التوابين والجواعين الذين ربطوا الجوع بفقدان الرغبة الجنسية والعزوف عن الزواج حتى لا يكثر النسل. إن مثل هذه السلوكات التي اتخذت طابعا جماعيا لا يمكن إرجاعها —فقط— إلى ما يحتمل أن يكون هناك من تأثير للرهبنة المسيحية التي يجعلها جل المستشرقين على رأس العوامل التي ترجع إليها هذه الظاهرة.

وإذا نحن استعرضنا أسماء الأشخاص الذي تزعموا هذه الحركة في أول أمرها. باسم "التصوف". فإننا سنجد أبرزهم حبيب العجمي الفارسي الذي تسمى بـ"القطب الغوث" قبل شيوع هذا المفهوم في الفكر الصوفي "العربي" بوقت طويل. تذكر المصادر أن هذا الرجل كان ممن اتصل بالحسن البصري. وأنه كان قبل ذلك من كبار تجار الفرس بالبصرة وأنه كان متهما بأكل الربا. وأنه كان يأتي مسجد البصرة ليعقد مجلسا يحضره "أهل الدنيا والتجار". ويتكلم الفارسية. غير بعيد من مجلس الحسن البصري الذي كان يعظ عامة الناس. وأنه تأثر بمواعظ الحسن. وأنه سأل الحسن إن كان يضمن له الجنة إن زهد وعزف عن الدنيا. وأن الحسن قال له "أنا ضامن لك على الله ذلك". فكان ذلك "سبب" تصدقه بماله والتزامه العبادة. "فلم يُرَ إلا صائما أو ذاكرا أو مصليا وصار من أكثر الناس بكاء". وصار "مستجاب الدعوة. صاحب كرامات". وأصبح "غوث البصرة". يُرى بها "يوم التروية ويُرى بعرفات عشية عرفات[11]

وما يهمنا هنا من هذا الشخص ليس ما يروى عنه أو يقال في شأنه. بل ما يهمنا منه هو كونه يجسد نموذجا فارسيا معروفا. **نموذج الشخصية التي تترك الترف والمال والإمارة والجاه وتصطنع الزهد والتصوف طلبا لمنزلة أكبر وجاه أوسع**. فإذا حدث أن الواحد من هؤلاء لم يجد مبتغاه كاملا "في زاد الدنيا" تحول إلى زاد الآخرة" يوظفه لنفس الغرض. وهذه هي الدلالة الحقيقية لتلك العبارة التي وردت في كليلة ودمنة، والتي نقرأ فيها : "وقد قالت العلماء في الرجل الفاضل المروءة: إنه لا يرى إلا في مكانين ولا يليق به غيرهما: **إما مع الملوك مكرما أو مع النساك متبتلا**"[12].

ومن هذه النماذج، التي ذاع صيتها في بداية انتقال الموروث الصوفي الفارسي إلى الثقافة العربية، شخصية من خراسان يتردد اسمها كثيرا في مؤلفات المتكلمين في التصوف والمؤرخين له، وقد جعله القشيري أول شيخ من شيوخ الصوفية الذين أرخ لهم، ويعتبر عند كثيرين "أول زاهد على وجه الحقيقة". إنه إبراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦١ هـ الذي حيكت حول تحوله من الغنى والإمارة والجاه إلى الزهد والتصوف حكاية مماثلة لتلك التي نسجت عن حبيب

---

١١ -- علي سامي النشار. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. دار المعارف. القاهرة د-ت. ج٣ في التصوف. ص١٥٥ وما بعدها حيث جمع أخبار هذه الشخصية من مختلف المصادر.

١٢ – ابن المقفع. **كليلة ودمنة**. تحقيق محمد المرصفي. القاهرة ١٩١٢ ص١٨١

العجمي الفارسي، في حياته أو بعد وفاته. تقول الحكاية، باختصار: سأله خادمه: "كيف كان أول أمرك حتى صرت إلى ما صرت إليه"؟ فأجاب، بعد إلحاح الخادم في السؤال: كان أبي من أهل بلخ، (أو كان من ملوك خراسان)، وكان من المياسر، وحبب إلينا الصيد. فخرجت راكبا فرسي، وكلبي معي. فبينا أنا كذلك فثار أرنب أو ثعلب فحركت فرسي فسمعت نداء من ورائي: ليس لهذا خلقت! لم أر أحدا. فقلت لعن الله إبليس. ثم حركت فرسي وتكرر ذلك، فوقفت وقلت أنبهت أنبهت، جاءني رسول من رب العالمين! فرجعت إلى أهلي، فخليت عن فرسي ثم جئت إلى رعاة لأبي فأخذت منهم جبة وكساء، وألقيت ثيابي إليهم، حتى وصلت إلى العراق.. أرض ترفعني وأرض تضعني"[١٣].

هناك في العراق تردد على الكوفة والبصرة، وكان الشيخ الرسمي للزهاد. ومما نقلته عنه مصادرنا إعلانه أن الزهاد مثله هم "**ملوك الآخرة**": وأنه كان يقول لأصحابه: "ملوك الدنيا أعزة في الدنيا أذلة يوم القيامة.. نحن والله الملوك الأغنياء". "**لو علم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه من السرور والنعيم إذن لخالدونا على ما نحن فيه بأسيافهم أيام الحياة، على ما نحن فيه من لذة العيش وقلة التعب**"[١٤].

ولعل ذلك يعكس لنا ما نزل بالفرس ويوضح أن الزعامة الزهدية لم تكن لمجرد التلبس بالفقر وإنما اقترنت به بأمور لها علاقة بالسياسة والمقاومة السلبية"[١٥]. والجدير بالإشارة هنا أن الزهد كان قائما في فارس قبل الإسلام، وكان الجيش الفارسي الذي انهزم في القادسية أمام الجيش العربي الفاتح يضم زهادا من الفرس. ومن أوائل الزهاد في خراسان إبراهيم بن أدهم وعبد الله بن المبارك وشقيق البلخي. وهؤلاء كانوا أغنياء ولم يكونوا فقراء. فالزهد عندهم إذن **زهد سياسي جماعي**. والواقع أن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ **أن الفقراء حقا لا يمدحون الزهد**، ولا يمجدون وضعيتهم. هم في الغالب يشتكون ويتذمرون، وفي أهدأ الأحوال يرضون بحكم الله ويشكرونه على كل حال. **أما امتداح الفقر واصطناع مظاهره فذلك ما لا بد أن يكون وراءه دوافع أخرى غير الفقر**. ومعروف عن كثير من أولياء الصوفية أنهم كانوا يلبسون الحرير والثياب الأنيقة الغالية ثم يضعون فوقها الثياب الصوفية الخشنة.

ومما يلقي ضوءا إضافيا على المصدر الخارجي للظاهرة التي نحن بصددها ما ذكره الشهرستاني عن **البددة** (ج: بُدّ) في الهند قال: "ومعنى البُدّ عندهم شخص في هذا العالم لا يولد ولا ينكح (لا يتزوج) ولا يطعم ولا يشرب ولا يهرم ولا يموت، وتفسيره "**السيد الشريف**" (...). قالوا: ودون مرتبة البد "البوديسعية" ومعناه الإنسان الطالب سبيل الحق (=قارن المريد)، وإنما يصل إلى تلك المرتبة بالعبر والعطية وبالرغبة فيما يجب أن يرغب فيه.

---

١٣ – القشيري. **الرسالة القشيرية في علم التصوف**. دار الكتاب العربي. بيروت. د–ت. ص ٨. أبو نعيم. **حلية الأولياء** ج٨ ص ٣٦٨ الخ.

١٤ – **حلية الأولياء** ج٧ ص ٣٧٠–٣٧١ . أيضا :النشار. نفس المرجع. ص٤١٩.

١٥ – الشيبي. نفس المرجع. ص ٣٢٥.

وبالامتناع والتخلي عن الدنيا والعزوف عن شهواتها ولذاتها والعفة عن محارمها والرحمة على جميع الخلق وبالاجتناب عن الذنوب العشرة : قتل كل ذي روح واستحلال أموال الناس والزنا والكذب والنميمة والبذاء والشتم وشناعة الألقاب والسفه والجحد لجزاء الآخرة. وباستكمال عشر خصال" : الجود والكرم، والعفو عن المسيء ودفع الغضب بالحلم، والتعفف من الشهوات الدنيوية، والفكرة في التخلص إلى ذلك العالم الدائم الوجود من هذا العالم الفاني، ورياضة العقل بالعلم والأدب وكثرة النظر إلى عواقب الأمور، والقوة على تصريف النفس في طلب العليات، ولين القول وطيب الكلام مع كل أحد، وحسن المعاشرة مع الإخوان بإيثار اختيارهم على اختيار نفسه، والإعراض عن الخلق بالكلية والتوجه إلى الحق بالكلية، وبذل الروح شوقا إلى الحق وصولا إلى جناب الحق. وواضح أننا هنا إزاء نفس **"الآداب"** التي يرسمها المتصوفة الإسلاميون لـ**"المريد"**. أما **"البد"**، "الرئيس"، الذي هو "شخص في هذا العالم لا يولد ولا ينكح ولا يطعم" الخ، فهو مثال **"الشيخ"** و**"الولي"** و**"القطب"**. وقد انتبه الشهرستاني إلى مكافئه ونظيره لدى المتصوفة الإسلاميين فقال: "وليس يُشبّه "البدّ" على ما وصفوه في ذلك إلا **بالخضر** الذي يثبته أهل الإسلام"[١٦].

أما فكرة "الكرامات" عند المتصوفة الإسلاميين فنقرأها بوضوح تام فيما ينقله الشهرستاني عن "أصحاب الفكرة والوهم" وهم فرقة من البراهمة الهنود: الذين "يجتهدون كل الجهد حتى يصرفوا الوهم والفكر من المحسوسات بالرياضات البليغة والاجتهادات المجهدة حتى إذا تجرد الفكر عن هذا العالم تجلى له ذلك العالم (=الروحاني)، فربما يخبر عن مغيبات الأحوال، وربما يقوى على حبس المطر، وربما يوقع الوهم على رجل حي فيقتله في الحال"[١٧]. ويذكر الشهرستاني لحكيم هندي قوله: "أي امرئ هذب نفسه وأسرع الخروج عن هذا العالم الدنس وطهر بدنه من أوساخه ظهر له كل شيء وعاين كل غائب وقدر على كل متعذر وكان محبوبا مسرورا ملتذا عاشقا (...) وكان يقول أيضا: إن ترك لذات هذا العالم هو الذي يلحقكم بذلك العالم حتى تتصلوا به وتنخرطوا في سلكه وتخلدوا في لذاته ونعيمه"[١٨].

الجري وراء الزعامة كان إذن من جملة الدوافع التي كانت تحرك **"أمراء الزهد"**. هؤلاء الذين كانوا يتنقلون وسط حاشية عريضة من الأشياع والأتباع. يطلبون **"زعامة الآخرة"** في الدنيا بعد أن لم يتمكنوا من تحقيق زعامات دنيوية على قدر طموحاتهم. والحق أن هذا النوع من "الزهد"، منظورا إليه من زاوية "الغاية التي يجري إليها" بحكم "طبائع العمران"، باصطلاح ابن خلدون، كان من أجل بلوغ مرتبة **"ملوك الآخرة" هنا في الدنيا**، بإيهام الأتباع

---

١٦ - الشهرستاني. **الملل والنحل**. ج٣ ص٩٧-٩٨. هذا وقد سمى ابن سبعين كتابه الذي اشتهر به بـ بد العارف وقد ذهب الباحثون مذاهب شتى في تفسير معنى البد لأن معنى "البد" في اللغة هو الصنم. ونحن نرى أن ابن سبعين يقصد المعنى الذي يعطيه الهنود في النص أعلاه: مرتبة "البد" عند الهنود أو الخضر عند المسلمين.

١٧ - نفسه ص ٩٩.

١٨ - نفسه ص ١٠٨.

والأشياء بامتلاك "مفاتيح الآخرة"، وإقامة "البرهان" على ذلك بـ"الكرامات" و"الخوارق". بعبارة أخرى : إذا كانت "أخلاق الفناء" تدعي أن هدفها هو الفناء في الله، فهذا من الناحية النظرية فقط. أما من الناحية الواقعية، ناحية "العمل" بلغتهم، فهي تنتهي إلى "**الولاية**". التي هي "مُلك روحي" (وبالتالي "مادي" لأن من يملك الأرواح يملك الأبدان). والأولياء هم بمنزلة الملوك في الدنيا. أما منزلة "ملك الملوك" (الله) فهي لـ "القطب". والقطب في اصطلاحهم : "عبارة عن رجل واحد موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان. ويسمى الغوث أيضا باعتبار التجاء الملهوف إليه". وتفصيل ذلك : "أن حقيقة **القطبانية** هي **الخلافة العظمى عن الحق مطلقا في جميع الوجود جملة وتفصيلا**. وحيثما كان الرب إلها كان هو خليفة في تصريف الحكم وتنفيذه في كل من له عليه ألوهية لله تعالى، فلا يصل إلى الخلق شيء كائنا ما كان من الحق إلا بحكم القطب، ثم قيامه في الوجود بروحانيته في كل ذرة من ذرات الوجود، فترى الكون كله أشباحا لا حركة فيها وإنما هو الروح القائم فيها جملة وتفصيلا، ثم تصرفه في مراتب الأولياء فلا تكون مرتبة في الوجود للعارفين والأولياء خارجة عن ذوقه، فهو المتصرف في جميعها والممد لأربابها، به يرحم الوجود، وبه يبقى الموجود في بقاء الوجود رحمة لكل العباد. وجوده في الوجود حياة لروحه الكلية، وتَنَفس نفسه يمد الله به العلوية والسفلية. ذاته مرآة مجردة، يشهد فيها كل قاصد مقصده"[19].

هذه هي "القطبية"، التي هي غاية الغايات التي تسعى إليها "أخلاق الفناء": "**الخلافة العظمى عن الحق مطلقا في جميع الوجود جملة وتفصيلا**". ولم يأت هذا المعنى نتيجة تطور "التصوف" وبلوغه أوجه في العصور المتأخرة مع صاحب هذا التعريف التفصيلي. بل إنه نفس المعنى الذي كان عند الفرس والذي انتقل كما رأينا مع حبيب العجمي وإبراهيم بن أدهم. إنه مظهر آخر من مظاهر حضور **القيم الكسروية** في الثقافة العربية.

ـ٣ـ

على أنه مهما كان دور العوامل الخارجية في الظاهرة التي نحن بصددها، ظاهرة انتشار الزهد بصورة تجاوزت بكثير حدود الاحتكاك الحضاري والتداخل الثقافي إلى الفعل الإرادي، فإن الشيء المؤكد هو أن ذلك الانتشار لم يكن ليحدث لولا وجود وضعية تقبله و"ترحب" به. وهنا لا بد من التذكير **بأزمة القيم** التي تحدثنا عنها في الفصل الثاني. إن الحرب الأهلية الطويلة والمأساوية التي عانى منها المجتمع العربي الإسلامي منذ الثورة على عثمان : حرب الجمل، فحرب صفين، وحروب الخوارج، فـ"حروب الأبناء"، أبناء الصحابة، بعد وفاة معاوية، وما رافق ذلك من أعمال

---

19 - ذكره عبد الرحمان الوكيل في **هذه هي الصوفية** دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٧٩ ١٢٥-١٢٦. نقلا عن **جواهر المعاني في فيض التيجاني** لعلي حرازم. ج١ ص٩٧ .

هزت الضمير الديني والخلقي هزا، كضرب الكعبة وقتل الحسين الخ. ومن آراء ومعتقدات وشعارات بعيدة كل البعد عن روح الدعوة المحمدية وإسلام السلف من الصحابة الخ. كل ذلك أوقع **الضمير الديني** عند خاصة الناس وعامتهم في **أزمة عميقة** عبرت عن نفسها في مواقف "الحياد" و"اعتزال الفتنة"، والهروب إلى الأماكن المقدسة بمكة والمدينة. والانقطاع إلى الزهد والعبادة. وشجب الترف والانسياق مع الشهوات، والتذكير بالآخرة والعذاب الخ.

لقد اتخذت **أزمة الضمير الديني** هذه مظاهر فريدة عكست التعدد الثقافي الذي طبع الكوفة يومذاك. فقد "كانت الكوفة مجتمعا تختلط فيه الديانات القديمة من نصرانية ويهودية ومانوية وزرادشيتية ومزدكية". وكان الكوفيون يألفون النصارى واليهود وكان منهم قوم في جيش علي"[٢٠] لقد ولّد "خذلان" أهل الكوفة للحسين بن علي، إذ كانوا قد استدعوه إليهم من المدينة ثم تقاعسوا عن نصرته فلقي ذلك المصير المأساوي في كربلاء. ولد موقفهم المتخاذل ذاك في نفوسهم إحساسا بالذنب عميقا لا مثيل له، حتى إنهم جعلوا من أنفسهم المخاطبين بقوله تعالى : "فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم، ذلك خير لكم عند بارئكم" (الآية البقرة ٥٤). فصاروا يطلبون التوبة بكل وسيلة حتى انتهى الأمر بفريق منهم إلى أن دخلوا في معركة خاسرة بقصد "الاستشهاد" فسموا **بالتوابين**.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت المحن التي تعرضت لها الكوفة من الحجاج ومصعب بن الزبير بسبب مناصرتها لعلي بن أبي طالب ما أدى "إلى انتقال الناس من المقاومة الإيجابية إلى المقاومة السلبية". لقد "كان هذا العذاب الدنيوي والأهوال التي قاساها أهل الكوفة، والتي انعكست في نفوسهم زهدا وبكاء وخوفا، باعثا لهم على ملء وقتهم بالعبادة أو قراءة القرآن لأنهم كانوا يخشون من الجنون إذا عاشوا كما يعيش غيرهم". ينسب إلى أحدهم :"إني لأذكر الشيء من أمر الدنيا ألهي به نفسي عن ذكر الآخرة أخاف على عقلي". لقد كان لمواقفهم الانهزامية مع علي والحسين أن اشتد بهم الندم وبلغ بهم الخوف من الحساب ومن غضب الله كل مبلغ. "فكانوا يشغلون أنفسهم بالصلاة الكثيرة والصوم الطويل وقراءة القرآن والانشغال بأية مشغلة تبعد عنهم شبح العذاب الذي ينتظرهم في العالم الآخر". "وكان الزهاد الكوفيون يحاولون أن يكفروا شيئا من تلك السيئات التي اقترفوها في دنياهم ويدفعوا ضريبة ما اقترفت أيديهم من خذلان الحق بعد أن نصروه وقد حز الندم في بعضهم حتى تمنى لو قطعت يده ولم يشترك في قتال". وقد بلغ الأمر ببعضهم أنهم "كانوا يستحبون للمريض أن يجهد عند الموت". وقد أطال الزهاد التفكير في الموت وكان القلق يملأ نفوسهم وكانت أحلامهم في الليل والنهار تطوف حول الموت والآخرة. ويحكى أن أحد زهادهم مات ثم حيي فسألوه عن الآخرة فقال : "إني وجدت الأمر أيسر مما تزعمون.... وقد أورث (هذا الخوف الجماعي) روحا انفرادية تأبى الاجتماع وتنفر من الألفة حتى قال قائلهم "ما أرى أحدا يستوحش مع الله".

---

٢٠ - ذكره الشيبي في المرجع المذكور ص ٢٥١، نقلا عن **حركات الشيعة المتطرفين**. لمحمد جابر عبد العال ص ١٨.

وهكذا اندمج الزهد في التشيع والتشيع في الزهد بالكوفة. ثم انفصل الزهد، عندما يئس أهله من تدارك الموقف بسبب فشل الثورات الشيعية، فاعتزلوا السياسة فانقلب زهدهم **تصوفا** يتغذى من الموروث الصوفي الفارسي والهرمسي. أما لماذا سمي بـ "التصوف" فالراجح أن ذلك جاء من لبس "الصوف". يذكر المسعودي أن سليمان بن عبد الملك الذي تولى الخلافة سنة ٩٦ هـ "كان يلبس الثياب الرقاق وثياب الوشي، وفي أيامه عمل الوشي الجيد باليمن والكوفة والإسكندرية ولبس الناس جميعا الوشي جلبابا وأردية وسراويل وعمائم وقلانس"، وكذلك فعل هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥ هـ)، فجاء رد الفعل من زهاد الكوفة المعارضين بلبس الصوف. وكان أوائل من لقبوا بالصوفي من الكوفة: جابر بن حيان الصوفي وأبو هاشم الصوفي. وكانا من كوادر أيمة الشيعة. ومنهم المسمى عبدك الصوفي وكان خرسانيا. قال عنه جعفر الصادق: " إنه فاسد العقيدة جدا وهو ابتدع مذهبا يقال له التصوف وجعله مقرا لعقيدته الخبيثة"[٢١].

أما في البصرة فقد اتخذت فيها أزمة القيم منحى آخر. كانت البصرة في رخاء نسبي، ولم يكن فيها للشعور بالذنب ما يبرره، خصوصا وأكثر سكانها (نحو الثلثين) كانوا من الجاليات الأجنبية وكانت تعيش في نوع من الليبرالية الإباحية فجاء الزهد كرد فعل ضد اللاتدين. وقد عرض زياد ابن أبيه في إحدى خطبه فيها إلى ذلك الجو اللاأخلاقي السائد فيها، فقال: "ما هذه المواخير المنصوبة، والضعيفة المسلوبة، في النهار المبصر"، وأشار إلى "تركهم الضعيف يقهر ويؤخذ ماله"[٢٢]. كما أشار الحسن البصري إلى الشذوذ الجنسي الذي كان منتشرا فيها. كانت هناك لامركزية واسعة في السلطة، إذ كانت في يد القبائل. وقد وصف علي البصرة لابن عباس : "اعلم أن البصرة مهبط إبليس ومغرس الفتن". أضف إلى ذلك انتشار المذاهب الكلامية وما نتج عنها من الحيرة... كل ذلك كان أساسا للزهد فانتقلت إليها مظاهر من الزهد الفارسي، وكان كثير من سكانها من الفرس. ومن هنا تلك المظاهر الفارسية الأصل التي انتقلت إلى الزهد فيها: كفكرة الحب الإلهي والامتناع عن دخول الحمام وإطالة الشعر.

وهكذا يمكن القول إنه بينما تميز الزهد في الكوفة بالخوف من عذاب الآخرة إلى درجة "الجنون"، تميز الزهد في البصرة، أو جانب منه على الأقل بالإعراض عن الدنيا، لا خوفا من الله، بل حبا له. وفكرة "**الحب الإلهي**" قديمة، ولا ندري كيف دخلت البصرة ولا العوامل التي جعلت بعض الزهاد يتبنونها. وعلى أية حال فمن أوائل "الزهاد المحبين" في البصرة عامر بن عبد الله بن عبد قيس قد نفي في بيت المقدس أيام معاوية سنة ٦٠ هـ. ومن أقواله : "أحببت الله حبا سهل علي كل مصيبة ورضاني بكل قضية فما بالي مع حبي إياه ما أصبحت عليه". ومنهم خُليد بن عبيد الله العصري الذي ينسب إليه قوله: "يا إخوتاه : هل فيكم من أحد لا يحب أن يلقى حبيبه؟ ألا

٢١ - الشيبي. نفس المرجع. ص ٢٥٠ و ٢٦٠ وما بعدها.

٢٢ - الشيبي. نفس المرجع ص ٢٨٧.

فأحبوا ربكم وسيروا إليه سيرا كريما"[٢٣]. أما رابعة العدوية (توفيت نحو سنة ٨٠ هـ) فقد كان موقفها أقرب إلى رد الفعل على "الخوف". ينسب إليها أنها قالت: "ما عبدته خوفا من ناره ولا طمعا في جنته فأكون كالأجير السوء، عبدته حبا له وشوقا إليه"[٢٤].

-٤-

ويجمع مؤرخو التصوف، بل والمؤرخون عموما، على أن الحسن البصري (٢١هـ — ١١٠هـ)، كان المؤسس لتيار آخر في الزهد يعتمد الموروث الإسلامي "الخالص". ومع أن جميع الفرق السنية (من معتزلة وأشاعرة) تدعيه وتنتسب إليه، فإن الذين يرون أنهم أحق به من غيرهم، سلفا وأستاذا ومرجعية، هم أولئك الذين يصفون تصوفهم وتصوف أسلافهم بأنه: "تصوف سني".

والجدير بالإشارة هنا أن هذا مصطلح حديث. والمقصود به التصوف الذي يراعي أصحابه الشريعة ويلتزمون بأحكامها وآدابها. أما ما ينتهي إليه "السالك" في هذا "التصوف" فهو نفس ما ينتهي إليه من يوضعون خارجه. أعني بذلك درجة "الفناء" التي يسميها بعضهم "توحيدا" ويسميها آخرون "وحدة" الخ. وأكثر من ذلك يربط هؤلاء وأسلافهم، من مؤرخي التصوف المتكلمين فيه، سلاسلهم بشخصيات صوفية معروفة بـ "الشطح" وادعاء "الوحدة" أو "الحلول". ويعتذرون لهم.. وفي نفس الوقت يؤكدون أن على "العارف" أن لا يخوض في شيء من "علم المكاشفة" الذي يدعون الحصول عليه بـ "الكشف" عندما يصلون درجة "الفناء". أما حقيقة هذا "الكشف" فقد بينا أصوله وفصوله، وبتفصيل، في مكان آخر (بنية العقل العربي قسم العرفان).

وإذن فما يسمى بـ "التصوف السني"، كما يعرضه هؤلاء الذين يميزون فيه بين "علم المعاملة" و"علم المكاشفة" كما فعل الغزالي، أو كما فعل غيره من السابقين له أو اللاحقين عليه، والذين وظفوا عبارات أخرى تحمل نفس المعنى، والذي يكثرون من التأكيد على التزام فرائض الشريعة وسننها وآدابها الخ، هؤلاء جميعا يصعب قبول دعواهم بانتسابهم إلى الحسن البصري. والحق أن محاولات إضفاء "المشروعية السنية" على التصوف من جانب أهل السنة إنما بدأت في القرن الرابع عندما تطور التصوف من حالات فردية وتجارب ذاتية إلى ظاهرة اجتماعية ذات تنظيمات تستنسخ الهيكل العام للتنظيمات الباطنية، وصارت تشي بإمكانية تحولها إلى قوة سياسية مستقلة أو متحالفة مع الشيعة، خصوصا والعلاقة بين التصوف والتشيع ذات جذور تمتد إلى العهد الأموي وزمن الحسن البصري نفسه. ومع ذلك فالعلاقة

---

٢٣ – الشيبي. نفس المرجع ص ٢٩٨.

٢٤ – نفس المرجع ص ٣٠٠.

بـين الشيعة والمتصوفة كانت مطبوعة بطابع المنافسة. فمنذ العصر العباسي الأول أخذ المتصوفة يتغلغلون في عقر دار الشيعة وينافسونهم على أسلحتهم نازعين عنها طابعها السياسي ليضفوا عليها طابعا دينيا محضا، مهادنين للدولة إذ كانوا "لا يرون الخروج بالسيف على الولاة وإن كانوا ظلمة"[٢٥]. ولربما كان هذا الموقف المزدوج الذي سلكه المتصوفة (منافسة الشيعة في سلاحهم ونزع الطابع السياسي عنه من جهة. ومهادنة الدولة العباسية السنية بل وخدمتها من جهة أخرى. ويمكن أن نضيف مضايقة الفقهاء وتحجيم سلطتهم التي اتسعت واشتطت بعد الانقلاب السني زمن المتوكل من جهة ثالثة. كل هذه العوامل قد جعلت الأمور تسير نحو تقويم جديد للتصوف من جانب أهل السنة الأشاعرة. والعمل بالتالي على إعادة كتابة تاريخه بالشكل الذي يضفي عليه المشروعية "السنية". وهكذا ظهرت محاولات ملحة في المصالحة بين "البيان" و"العرفان". بين أهل السنة والمتصوفة. ولعل أقدم محاولة في هذا المجال تلك التي قام بها أبو بكر الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨١ هـ بكتابه الشهير "التعرف لمذهب أهل التصوف". ربط فيه التصوف وأهله بالعقيدة الأشعرية وعاد به إلى "أهل الصفة" زمن النبي، وشيد سلسلة نسب روحي بين متصوفة عصره وبين علي والحسن والحسين وكل من أبي موسى الأشعري (لاحظ : جد أبي الحسن الأشعري مؤسس فرقة الأشاعرة) والحسن البصري... وقد سار على نفس الطريق الذي اختطه الكلاباذي معاصراه السراج الطوسي وأبو طالب المكي ليتولى المهمة نفسها السلمي المتوفى سنة ٤١٢ ثم القشيري الذي ألف رسالته سنة ٤٣٧هـ والهجويري الذي ألف "كشف المحجوب" بالفارسية في نفس الوقت تقريبا[٢٦].

ما نريد أن نؤكده من خلال استعادة هذه المعطيات هو أن ربط هذا الذي سمي بـ"التصوف السني" والذي لا يختلف عن التصوف الذي ينتمي إلى الموروث القديم الفارسي منه والهرمسي في شيء، والذي صنع تاريخه هؤلاء الذين ذكرناهم أعلاه. أقول إن ربط هذا التصوف بـ "الحسن البصري" كربطه بعلي بن أبي طالب أو بـ "أهل الصفة" زمن النبي، هو عملية إيديولوجية في الأصل، وبالتالي يجب التحفظ الشديد من أي مضمون يربط بها على مستوى الحقيقة التاريخية. ولقد كان القشيري أكثر احتراما للحقيقة التاريخية من زملائه "المؤرخين" الآخرين للتصوف حين جعل على رأس الطبقة الأولى من شيوخ التصوف –لا الحسن البصري ولا أبا موسى الأشعري- بل أبا إسحق إبراهيم بن أدهم بن منصور من كورة بلخ (بخراسان) وكان من أبناء الملوك"[٢٧]. وقد تحدثنا عنه قبل.

ومن المفيد هنا أن نشير إلى دراسة د. إحسان عباس لسلاسل الصوفية التي تنتسب إلى الحسن البصري. لقد ميز بين ثلاث سلاسل تضم كلها الحسن البصري : الأولى تبدأ من النبي (ص) فحذيفة فالحسن البصري فالحارث المحاسبي. وهذه أوثق هذه السلاسل. فالشبه بين حذيفة

٢٥ – انظر تفصيل ذاك في : مصطفى كامل الشيبي. نفس المرجع. ص ٣٤٩.

٢٦ – انظر تفاصيل أوفى في : **تكوين العقل العربي**. الفصل ١١، فقرة ٦

٢٧ – القشيري نفس المرجع ص ٨.

والحسن قائم فعلا. كما أن تأثر المحاسبي بالحسن شيء مؤكد ومفروغ منه، فهو يستشهد به في كتبه. ويرى أن هذه السلسة قد امتدت إلى شمال إفريقية بناء على ما ذكره ليون الإفريقي من أنه هناك فرقة صوفية أخلاقية يقول رجالها إن شيخهم الأول هو الحسن البصري ومن بعده الحارس المحاسبي. أما السلسة الثانية فتمتد من النبي (ص) وعلي بن أبي طالب والحسن البصري وحبيب الطائي ومعروف الكرخي. أما السلسلة الثالثة فتنطلق من النبي إلى أنس بن مالك والحسن البصري وفرقد السبخي ومعروف الكرخي الخ. وهي سلسلة مصنوعة كالتي قبلها. والحلقة الوحيدة الصحيحة التي لا يرقى إليها الشك في هذه السلاسل كلها هي تلك التي تربط الحسن البصري بالحارث المحاسبي كما سنوضح بعد.

أما إدراج هاتين الشخصيتين في سلك "التصوف" فمسألة فيها نظر! فإذا كان المقصود هو نوع العبادة التي اختص بها من سيدعون فيما بعد بـ "الصوفية" والتي أطلق عليها المتكلمون في التصوف، في مرحلة لاحقة، اسم "المعاملة" في مقابل "المكاشفة". فإن الحسن البصري والحارث المحاسبي كانا بحق من رواد هذا النوع من "العبادة". أما إذا كان المقصود أنهما يصدق عليهما ما يصدق على المتصوفة الآخرين سواء وصفناهم بـ"المتصوفة" هكذا بإطلاق أو قيدنا هذا الوصف بإضافة "سنيين". فإننا لا نملك إلا أن نبدي تحفظا يلح علينا إلحاحا. وذلك لسببين: أولهما أن لفظ"صوفي" لم يرج في دائرة الحسن البصري ولم يكن قد انتشر زمن الحارث المحاسبي ولم نعثر له على أثر في نصوصه. وهي أقدم نصوص في الموضوع. أما ثانيهما فهو أن التصوف يتحدد أساسا ليس بنوع معين من العبادة بل بالغاية منها. وفي رأينا أنه ما لم يكن هدف القائم بهذا النوع من العبادة هو ما يسمونه "الكشف" فإنه لا يدخل في عداد "المتصوفة"، لأن التصوف أصلا "عرفان". فإذا لم يكن الهدف هو الحصول على العرفان فالعبادة و"آداب السلوك" ستبقى عبادة وآدابا للعبادة. وقد سماها الحارث المحاسبي في أحد كتبه "**أخلاق الدين**" -يعني أخلاق التدين- وهي العبارة التي نفضل استعمالها هنا.

يؤيد هذا ما ذكره ابن تيمية من أن: "لفظ الصوفية لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة. وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك". ويضيف: وقد روي عن سفيان الثوري أنه تكلم به. وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصري". أما عن معنى النسبة "صوفي" فهو يستبعد أن تكون إلى "أهل الصفة" أو "الصفة" ويرجح أن تكون "نسبة إلى لبس الصوف". ثم يضيف: "فإنه أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد (المتوفى سنة ١٧٧). وعبد الواحد من أصحاب الحسن (=البصري المتوفى سنة ١١٠). وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار، ولهذا كان يقال: "فقه كوفي وعبادة بصرية". ويضيف قائلا: "والمقصود أن هذه الأمور التي فيها زيادة في العبادة والأحوال خرجت من البصرة، وذلك لشدة الخوف"[٢٨].

---

٢٨ - ابن تيمية. رسالة "الصوفية والفقراء". في: **مجموع فتاوى ابن تيمية**. مكتبة المعارف -الرباط. د-ت. الجزء ١١. ص ٦-١٤.

والحق أن عبارة "**فقه كوفي وعبادة بصرية**" ذات دلالة خاصة: لقد وصف الاتجاه الذي كان في البصرة كمقابل للفقه بالكوفة بأنه "عبادة" ولم يطلق عليه اسم "تصوف". هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو يحدد ظهور "الصوفية" في البصرة مع أصحاب الواعظ الشهير عبد الواحد بن زيد بما لا يقل عن ستين سنة بعد وفاة الحسن البصري.

هذا في البصرة، أما في الكوفة فقد ظهر هناك نوع آخر من "التصوف" لم يكن من قبيل "العبادة البصرية" بل كان تصوفا عرفانيا هرمسيا. وأول من لقب هناك بلقب "الصوفي" ثلاثة: جابر بن حيان المتوفى سنة ٢٠٨ هـ وعبدك المتوفى سنة ٢١٠ هـ ومعاصرهما أبو هاشم، وكلهم من الكوفة ومن المعروفين بثقافتهم الهرمسية (الكيمياء، العلوم السرية، القول بالوحدة والحلول الخ). هذا عن لقب "صوفي". "أما كلمة "الصوفية" بالجمع فظهرت حوالي سنة ١٩٩ هجرية. وكانت تدل في ذلك الوقت على أصحاب مذهب يكاد يكون شيعيا، من مذاهب التصوف ظهر بالكوفة. وكان عبدك الصوفي آخر أئمته[٢٩].

وكما كانت الكوفة مركزا هرمسيا، كانت أيضا مركزا للحديث والفقه. كان أبو حنيفة قد ولد بها سنة ٨٠ هـ، زمن عبد الملك بين مروان. وعندما آلت الخلافة إلى العباسيين اتخذها السفاح عاصمة لدولته وظلت عاصمة للدولة العباسية إلى أن أنشأ أبو جعفر المنصور بغداد سنة ١٤٥ هـ. وكما هو معلوم فقد كان لها دور كبير في الثقافة الإسلامية. وكان التنافس بينها وبين البصرة في النحو واللغة والكلام، أما في شؤون العبادات فقد تخصصت الكوفة في الفقه بتأثير أبي حنيفة وتلامذته. بينما تخصصت البصرة في "العبادة الروحية" أو "أخلاق الدين" بتأثير الحسن البصري وتلامذته.

ويمكن أن نلمس نوعا من الاختلاف بين "فقه الكوفة وعبادة البصرة" زمن الحسن البصري نفسه، وذلك من خلال ما ينسب من أقوال إلى هذا الأخير. من ذلك ما يذكره الحارث المحاسبي من أنه "روي عن الشعبي أنه قيل للحسن: أفتنا أيها العالم... فأجابهم: إن العالم من فقه عن الله عز وجل ما توعده به فخافه. وقال: إنما العالم من خشي الله". وقيل للحسن البصري: إن فقهاءنا لا يقولون ذلك في شيء استفتوا فيه، فقال لسائله: هل رأيت فقيها قط؟ الفقيه القائم ليله، والصائم نهاره، الزاهد في الدنيا"[٣٠]. إن هذا الاختلاف، بل الخلاف، بين الفقه كما يمارسه المشتغل بالأحكام كالقاضي. و"الفقه" كما يفهمه "الزاهد العابد" سيتطور ليتخذ شكلا جديدا تماما عندما يركب العرفان الهرمسي الزهد الإسلامي ويتسمى باسم التصوف ويطلق أصحابه على أنفسهم "أهل الحقيقة" وعلى الفقهاء "أصحاب الرسوم". إنه النزاع بين الفقهاء والمتصوفة والذي طبع العصور الإسلامية كلها.

---

٢٩ - ماسينيون. **دائرة المعارف الإسلامية**. ذكره أبو العلا عفيفي في كتابه: **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**. دار الشعب، بيروت. د-ت. ص٢٨-٢٩.

٣٠ - الحارث بن أسد المحاسبي. **الرعاية لحقوق الله**. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. دار الكتب العلمية. بيروت د-ت ص ٤٤٧.

الفصل السابع عشر

الشيـــخ .. والـــمريد

-١-

كـان مـن نتائج التمييز الحاسم الذي أقامه المتصوفة الأوائل بين "العلم الظاهر" و"العلم الـباطن" -وهو يرجع إلى عرفانيات ما قبل الإسلام- والذي استعاده المؤلفون في التصوف أمثال الكلابـاذي والسـراج الطوسـي وغيرهمـا، أن بـرزت الحاجـة إلى مصطلح يدل على المقصود من "عـلم الـباطن" بمـثل الوضـوح الـذي يـدل بـه مصـطلح "الفقه" على "العلم الظاهر". خصوصـا وعـبارة "عـلم الـباطن" فيهـا التـباس : فعـلاوة عـلى أنهـا مسـتعملة مـن طـرف "الباطـنية" الإسماعيـلية، الـتي يـبرأ مـنها المتصـوفة وغيرهـم فهـي تحيـل أيضـا إلى مـا أسـماه المتصـوفة بـ"المعـرفة بالله" عن طريق الكشف، وهذه ليست المقصودة بـ"علم الباطن" في هذا السياق، بل هي غايته وثمرته.

مـن هـنا بـدأ لفـظ "**الأدب**" يشـيع في كـتابات المؤلفين في التصوف كمصطلح حل محل "عـلم الـباطن"، و"العـبادة الباطـنة". ومن الأوائل الذي اهتموا بهذا المصطلح وربطوه بالتصوف أبـو حفـص الحداد النيسابوري المتوفى سنة ٢٦٤ هـ . ينقل عنه الهجويري قوله : "التصوف كلـه آداب، لكـل وقـت أدب، ولكـل مقام أدب، ولكـل حـال أدب"[١]. أمـا اسـتعمال كلمة "**أخـلاق**" كمصـطلح -ولـيس كمجـرد لفظ لغوي- فيبدو أنه جرى متأخرا بعض الشيء. فضـلا عـن أنـه لم يترسم قط كاصطلاح صوفي. وأول من يذكر له الهجويري استعمال هذا المصطلح هو أبـو الحسـن الـنوري المـتوفى سـنة ٢٩٥ هـ، فهو ينقل عنه قوله : "ليس التصوف رسوما ولا

---

١ - أبـو الحسـن عـلي بـن عثمان الجلابي الهجويري. **كشف المحجوب**. ترجمته عن الفارسية إسعاد عبد الهادي قنديل. دار النهضـة العربية. بيروت ١٩٨٠. ص ٢٣٧.

علوما ولكنه أخلاق". ويشرح الهجويري **الفرق بين الرسوم والأخلاق** "أن الرسوم فعل يكون بالتكلف والأسباب، وحين يكون ظاهرها على خلاف باطنها تكون فعلا خاليا من المعنى. والأخلاق فعل محمود بلا تكلف وأسباب. وظاهره موافق لباطنه وخال من الدعوى" (دعوى الاتحاد: الشطح).[٢]

ومع ذلك فإن تحديد معنى "**الأدب**" بدقة -عندما يستعمل في الخطاب الصوفي- عملية لم تتم إلا في مرحلة متأخرة، فالقشيري المتوفى ٤٦٥ هـ يورد تعريفا عاما لـ"الأدب" يقول فيه: "وحقيقة الأدب اجتماع خصال الخير ، فالأديب الذي اجتمع فيه خصال الخير، ومنه المأدبة ، اسم للجمع". ثم ينسب لأستاذه أبي علي الدقاق المتوفى سنة ٤٠٥ هـ قوله: "العبد يصل بطاعته إلى الجنة وبأدبه، في طاعته، إلى الله تعالى". وإذن هناك من جهة الطاعة، وهي أداء الفروض الدينية بالعبادات المعروفة وهذا طريق الجنة، وهناك من جهة أخرى "الأدب"، الذي يصاحب هذه الطاعة وقد ينوب عنها ويحل محلها. وهو مستويات أو "مقامات". وهذا -عندهم- هو الطريق إلى الله في الدنيا قبل الآخرة.

والأدب بهذا المعنى ليس من قبيل المستحبات والنوافل التي مرتبتها بعد مرتبة الفرض والسنة، كما في الفقه. كلا، إن "الأدب" عند المتصوفة أقوى منزلة وأعظم شأنا. ينقل القشيري، في رواية له، عن الجلاجلي البصري قوله: "التوحيد موجب يوجب الإيمان. فمن لا إيمان له فلا توحيد له. والإيمان موجب يوجب الشريعة. فمن لا شريعة له فلا إيمان ولا توحيد. والشريعة موجب توجب الأدب. **فمن لا أدب له لا شريعة له ولا إيمان ولا توحيد**". هكذا يصبح "الأدب" شرط صحة لكل من الشريعة والإيمان والتوحيد.

ومن أجل إبراز خصوصية هذا النوع من "الأدب" يصنف السراج الطوسي الأدب عموما إلى ثلاثة أنواع: أدب أهل الدنيا، وأدب أهل الدين. وأدب أهل الخصوصية (المتصوفة): "**أما أهل الدنيا** فأكثر آدابهم في الفصاحة والبلاغة وحفظ العلوم وأسماء الملوك وأشعار العرب. **وأما أهل الدين** فأكثر آدابهم في رياضة النفوس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود... وأما **أهل الخصوصية** فأكثر آدابهم في طهارة القلوب ومراعاة الأسرار... وحفظ الوقت وقلة الالتفات إلى الخواطر وحسن الأدب في مواقف الطلب وأوقات الحضور ومقامات القرب"[٣]. وواضح أن الأدب بهذا المعنى يتحدد بمصطلحات صوفية أخرى : "طهارة القلب"، "الخواطر"، "مواقف الطلب"، "أوقات الحضور" "مقامات القرب"، مما يكسبه خصوصية بالغة!

نحن هنا إذن إزاء **أدب آخر، يختلف عن الأنواع التي تعرفنا عليها في الفصول السابقة** (أدب اللسان، أدب النفس، أخلاق الطاعة، أخلاق السعادة)، في مسألة أساسية: لقد أوضحنا في الفصول الماضية كيف أن كلا من "أدب اللسان" و"أدب النفس" موجه إلى

---

٢ – الهجويري. نفس المرجع والصفحة.

٣ – القشيري. **الرسالة القشيرية في علم التصوف** . دار الكتاب العربي. بيروت. د–ت. ص ١٢٩.

"المدينة". فأدب اللسان من أجل تحقيق نوع من النجاح وقدر من السلطة في التعامل مع الغير (خطابة، مناظرات، مدح، هجاء، التماس الخ). وأما أدب النفس فمن أجل كسب نوع من الاعتبار في المجتمع، والانتظام في سلك "أهل المروءة والفضل". والتمتع بما ينشأ عن ذلك من الرضى على النفس والشعور بالسعادة. وبالجملة، فسواء تعلق الأمر بأخلاق الطاعة أو بأخلاق السعادة أو بأخلاق المروءة أو بأخلاق العمل الصالح فمجال الأخلاق يبقى هو المجتمع. والهدف منها تحقيق مكانة مرموقة في المجتمع، وفق معايير المجتمع. أما المتصوفة فمجال "الأدب" عندهم ليس المجتمع بإطلاق. فالتصوف يقوم أصلا على "**التجرد من العلائق**". أي على قطع العلاقة مع المجتمع بوصفه مجالا للتنافس على الملذات والمصالح والمنافع الخ.

هذا من حيث المبدأ. ولكن "الأدب" عند المتصوفة ليس مجرد خلق يتصف به الإنسان بالفطرة أو بالعادة، بل هو سلوك يتصف بالقصدية. فـ"الأدب" هو سلوك واع ومنظم إزاء طرف آخر، فهو "**علاقة**" وليس مجرد "سجية أو "طبع" يصدر عن الغريزة أو العادة أو ما أشبه ذلك. الأدب عند الصوفية مرجعه ومصدره : **الإرادة**.

ومن هنا يطلق على المتأدب بآداب الصوفية اسم "**المريد**". **والمريد "مسافر"** يريد الوصول إلى الله، وهو في سفره هذا يقطع مراحل يتجرد خلالها من العلائق التي تشده إلى آداب أهل الدنيا وقيمها لينقطع إلى بناء علاقات أخرى مع أطراف أخرى. وهذه الأطراف هي: **الشيخ** المرشد، و**الأصحاب** رفاق الطريق، **والله**. ومع أن الاتجاه إلى الله هو البداية وهو المنتهى فإن الوصول إليه يتم عبر طريق لا بد فيه من مرشد ولا بد فيه من رفاق. وبالتالي لابد من أدب خاص مع المريد، وأدب خاص مع الأصحاب، فضلا عن الأدب مع الله.

وإذن فالمريد هو في علاقة دائمة مع هذه الأطراف الثلاثة: **الله**، **الشيخ**، **الأكفاء والنظراء** من المريدين أمثاله. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الشغل الشاغل للمريد، على الأقل في بداية تجربته، هو **تطهير النفس** —نفسه هو— من كل ما يشدها إلى الدنيا من اللذات والشهوات وأنواع السلوكيات الخ، اتضح لنا أن علاقة المريد علاقة مع أربعة أطراف : **النفس**، **الشيخ**، **النظراء**، **الله**. وهذه العلاقة متعددة الأطراف يسميها المتصوفة "**الصحبة**". ولكل منها آداب خاصة.

ومن هنا كانت **آداب الصحبة** أربعة أنواع: آداب الصحبة مع الله، وآداب الصحبة مع النفس، وآداب الصحبة مع الأكفاء والنظراء، وآداب الصحبة مع الشيخ.

معظم المؤلفين في التصوف يختصرون هذه الأطراف الأربعة في ثلاثة، والغالب ما يكون ذلك تحت ضغط المبدأ الذي يعتمدونه في التصنيف والذي يختارونه من أجل قضية أخرى غير قضية الصحبة ذاتها. فالقشيري مثلا يجعل الصحبة ثلاثة أقسام: "**صحبة مع من فوقك** وهي في الحقيقة خدمة، **وصحبة مع من دونك** وهي تقضي على المتبوع بالشفقة والرحمة وعلى التابع بالوفاق والحرمة. **وصحبة الأكفاء والنظراء** وهي مبنية على الإيثار والفتوة" وهكذا:

"فمن صحب شيخا فوقه في الرتبة فأدبه ترك الاعتراض وحمل ما يبدو منه على وجه جميل وتلقى أحواله بالإيمان بـه"، والأدب هنا "خدمة". وأما إذا صحبك "من هو دونك فالخيانة منك في حق صحبته أن لا تنبهه على ما فيه من نقصان في حالته (...). أما إذا صحبت من هو في درجتك فسبيلك التعامي عن عيوبه وحمل ما ترى منه على وجه من التأويل جميل ما أمكنك، فإن لم تجد تأويلا عدت إلى نفسك بالتهمة وإلى التزام اللائمة"[٤]. هذا بينما ينقل عن ذي النون المصري تصنيفا رباعيا يجعل من الأصناف الثلاثة المذكورة صنفا واحدا هو "**الخَلْق**". يقول ذو النون : "لا تصحب مع الله تعالى إلا بالموافقة، ولا مع **الخلق** إلا بالمناصحة، ولا مع **النفس** إلا بالمخالفة، ولا مع **الشيطان** إلا بالعداوة"[٥].

أما الهجويري فهو يعتمد مبدأ آخر في التصنيف يحكمه هاجس الدفاع عن احترام الصوفية للتكاليف الشرعية وتوافق آدابهم مع آدابها. يقول : "إذا كانت "زينة وحلية جميع الأمور الدينية والدنيوية متعلقة بالأدب"، وإذا كان "لكل مقام من مقامات أصناف الخلق أدب: والكافر والمسلم والموحد والملحد والسني والمبتدع متفقون على أن حسن الأدب في المعاملات طيب. ولا يثبت أيّ رسم في العلم بدون استعمال الأدب". فإن الأدب ليس واحدا. بل لكل مجال أدب خاص. فـ "الآداب في **الناس** : حفظ المروءة. وفي **الدين** حفظ السنة. وفي **المحبة** حفظ الحرمة. وهذه الثلاثة مرتبطة ببعضها البعض لأن كل من ليست له مروءة لا يكون متابعا للسنة، وكل من لا يحفظ السنة لا يرعى الحرمة". والمقصود بـ"الحرمة" هنا حرمة الفروض الدينية من العبادات والمعاملات المنصوص عليها في الشرع.

لنترك مسألة "الحرمة" هذه (وعكسها "إسقاط التكاليف الشريعة") إلى حين. فالمسألة أكبر من هذه التأكيدات "المطمئنة"، ولنعد إلى الأطراف الأربعة الذين ينصرف إليهم المريد بآدابه الشيخ، الأكفاء والنظراء، النفس، الله. سنتحدث عن هذه الأطراف بهذا الترتيب. ذلك لأن الشيخ هو أول من يدخل معه المريد في علاقة، هو الذي يعلمه الآداب كلها: ما يخص النظراء والأكفاء، وما يخص الشيخ نفسه، وما يخص النفس وما يخص العلاقة مع الله. لنخصص بقية هذا الفصل للعلاقة بين المريدين فيما بينهم، ولعلاقتهم بالشيخ. على أن نخصص الفصل التالي لعلاقة المريد بنفسه وبالله.

–٢–

مع أن التصوف ظهر في الإسلام، في بداية الأمر، كموقف فردي يطبعه "الزهد"، فإنه سرعان ما تطور إلى ظاهرة جماعية : شيخ ومريدون، رئيس وأتباع، والعيش سوية. وبمعنى أوسع الارتباط بشيخ واحد والالتزام بسلوك واحد وهدف واحد، يجعل من الجماعة –

---

٤ – القشيري الرسالة، نفس المعطيات السابقة، ص ١٣٣.

٥ – نفسه ص ١٣٤

الطائفة- كيانا واحدا تنسجه علاقة خاصة هو ما يسمونه بـ "**آداب الصحبة**". وبما أن أعضاء هذه الجماعة/الطائفة يجمعهم الزهد، الذي يعني أول ما يعني "قطع العلاقة مع الدنيا ومشاغلها"، فإن الشيء الوحيد الذي يبقى كموضوع للتبادل بينهم هو "الصحبة" ذاتها، أي كونهم "رفاق الطريق"، وهو ما يعبرون عنه بـ"حق الصحبة"، وهو "حق" ينظمه "قانون داخلي" للجماعة/الطائفة: هو ما يطلق عليه "آداب الصحبة".

يبرز الهجويري أهمية "الصحبة" للمريدين السالكين، ويحتج لذلك بحديث نبوي ورد فيه : "المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل". ويضيف الهجويري: "فإذا صحب الأخيار فهو خيِّر وإن يكن شريرا، لأن تلك الصحبة تجعله خيِّرا. وإذا صحب الأشرار فهو شرير وإن يكن خيرا، لأنه يرضى بما فيهم". ويفسر ذلك بكون "النفس تسكن إلى العادة. والمرء بين أية جماعة يكون يعتاد أفعالهم (...). وللصحبة أثر عظيم في الطبع. وللعادة صولة صعبة إلى حد أن البازي يصير عالما بصحبة الآدمي، والببغاء يصير ناطقا بالتعلم. والحصان يتحول بالرياضة من العادة البهيمية إلى العادة الآدمية". من أجل ذلك كان "مشايخ هذه الطريقة يطلبون أولا حق الصحبة من أحدهم لآخر، ويأمرون المريدين بذلك. إلى حد أن صارت الصحبة بينهم كالفريضة". وكذلك الشأن بالنسبة للمريدين ،فـ "أهم الأشياء للمريد هو حق الصحبة فلا محالة أن تكون رعاية الصحبة فريضة، لأن الوحدة هلاك المريد".

وشرط صحة الصحبة بالنسبة للمريدين: "أن يجعلوا كل إنسان في درجته: مثل الاحترام مع الشيوخ، والانبساط مع الأقران. والشفقة مع الصغار. فيجعلوا الشيوخ في درجة الآباء والأقران في درجة الإخوان، والصغار في درجة الأبناء، ويتبرأوا من الحقد ويحترزوا من الحسد ويعرضوا عن البغضاء لا يضنوا بالنصيحة على أحد" الخ. ومع أن الهجويري يريد لكتابه أن يكون جامعا لزبدة ما ورد في المؤلفات السابقة في موضوع الصحبة. وفي غيرها من الموضوعات. "حتى يكون من يملكه لا يحتاج إلى كتب أخرى" -كما يقول- فليس فيما ذكره في "الأبواب" العشرة التي خصصها لآداب الصحبة -صحبة الأكفاء والنظراء- ما يتطلب منا الوقوف عنده. فالأمر يتعلق إما بآداب عامة من النوع الذي يحمد في جميع الناس مثل تجنب الحقد والحسد والغيبة والخيانة الخ. وإما بطقوس تخص تعامل المقيم مع المسافر والمسافر مع المقيم. وكيفية خدمة كل منهما للآخر الخ. أما مسألة "التزويج والتجريد" فيورد بشأنها موقفين، أحدهما يدعو إلى الزواج. زواج المتصوف. أو على الأقل يسمح به، والثاني يدعو بالعكس إلى الامتناع عن الزواج وهو الموقف الغالب. ومهما يكن فالحيز الذي خصصه لـ"الصحبة وآدابها وأحكامها" تعمره الحكايات ، مما لا يتسع له المجال هنا[٦].

المهم عندنا هو أن نلاحظ أن إلحاح الهجويري على أهمية "الصحبة" وكونها "فريضة". في نظر المشايخ والمريدين معا، إلحاح يشير إلى أنه كان يفكر في التصوف

٦ - الهجويري. **كشف المحجوب**. نفس المعطيات السابقة. ص ٥٨٤-٦١٢.

وأخلاقياته لا كمجرد نوع خاص من العلاقة بين الله والإنسان بل كإطار للتكوين : تكوين جماعات من "المريدين" أي "طوائف" لكل منها شيخ. والواقع أن التصوف كان قد تحول في زمانه (القرن الخامس الهجري) إلى ظاهرة اجتماعية، بل يمكن القول إن التصوف كان قد احتل في ذلك الوقت المكانة نفسها التي كان يحتلها من قبل علم الكلام، الذي "وزع" الناس إلى فرق، كل واحدة تدعي أنها "الناجية". وهذا ما عكسه الهجويري في كتابه إذ تعامل مع التصوف –ربما لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي– ليس فقط كـ "طريقة" بل أيضا كمجموعة من **الفرق**. لقد خصص الباب الرابع عشر من كتابه للكلام عن "**فرق المتصوفة**" فجعلها اثنتي عشرة فرقة، اعتمد في تصنيفها اختصاص كبار المتصوفة ممن لهم أتباع برأي معين في مسألة من مسائل التصوف، تماما كما هو الشأن في علم الكلام. وهكذا فالمحاسبية مثلا نسبة إلى الحارث المحاسبي وتتميز بـ "الكلام في حقيقة الرضا" برأي خاص قال به المحاسبي، والجنيدية نسبة إلى الجنيد، وهكذا[٧].

ودون الذهاب إلى القول إن أي عمل تنظيمي داخل المجتمع لا بد وأن يكون فيه "شيء" من السياسة فإن الشيء الذي لا جدال فيه هو أن التنظيم الاجتماعي، أيا كان، هو تنظيم لممارسة السلطة داخل الجماعة أولا، وبواسطتها ثانيا، وهذا موضوع سنعود إليه فيما بعد. ما يهمنا هنا هو الجانب الأول، أعني ممارسة السلطة داخل الجماعة الصوفية، وهو موضوع "آداب الصحبة". وقد اهتم به المؤلفون في التصوف من كبار المشايخ اهتماما خاصا مما يدل على أنهم كانوا يفكرون في التصوف لا كمجرد نوع من العلاقة مع الله بل أيضا كمشروع اجتماعي. من الكتب التي يذكرها الهجويري في موضوع "آداب الصحبة" كتاب "تصحيح الإرادة" للجنيد، وكتاب"الرعاية لحقوق الله" لأحمد بن خضرويه البلخي، وكتاب "بيان آداب المريدين" لمحمد بن علي الترمذي، كما يشير إلى كتب في الموضوع لم يذكر أسماءها صنفها "أئمة هذه الفن"، يذكر منهم أبا القاسم الحكيم وأبا بكر الوراق وسهل بن عبد الله وعبد الرحمان السلمي وأبو القاسم القشيري الخ.

ونظرا لكون هذا الأخير قد لخص في رسالته مجمل ما قاله السابقون في الموضوع، ونظرا لكون هذه "**الرسالة**" قد صارت من أهم المراجع التصوف عموما، فإننا سنقتصر على عرض مركز لما ورد فيها بخصوص الموضوع الثاني من الصحبة، أعني صحبة المريد للشيخ.

—٣—

خص القشيري الصحبة بفصل من رسالته جعله يدور كله حول علاقة المريد بالشيخ ثم ختمها بـ"وصية للمريدين" يدور معظمها حول الموضوع نفسه.

---

٧ – من أوائل المؤلفين في علم الكلام الذين أدرجوا المتصوفة ضمن الفرق الإسلامية (بعد الهجويري) فخر الدين الرازي في كتابه **اعتقاد المسلمين والمشركين** انظر الجزء الثاني من هذا الكتاب **بنية العقل العربي**. القسم الرابع الفصل الأول فقرة ٤

يؤكد القشيري ضرورة الشيخ للمريد وضرورة خضوع المريد للشيخ والتماس رضاه. ويعتمد فيما يقرره -في البداية- على أقوال كبار المتصوفة. يقول: "سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: "الشجر إذا نبت بنفسه، ولم يستنبته أحد، يورق ولكنه لا يثمر. وكذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يتخرج به لا يجيء منه شيء"[8]. وفي مكان آخر يورد العبارة كما يلي: "... كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسا نفسا فهو عابد هواه، لا يجد نفاذا" (ص ١٨١). وينقل عن أحدهم: "اصحبوا مع الله تعالى فإن لم تطيقوا فاصحبوا مع من يصحب مع الله تعالى لتوصلكم بركات صحبة الله عز وجل" (ص ١٣٤).

الشيخ ضروري للمريد ليس فقط كمرشد ومعلم بل أيضا كقائد تجب طاعته بشكل مطلق، طاعة ظاهرة بالجوارح وطاعة باطنة بالقلب. ينقل القشيري عن أبي علي الدقاق: "بدء كل فرقة: المخالفة. يعني أن من خالف شيخه لم يبق على طريقه. وانقطعت العلاقة بينهما وإن جمعتهما البقعة. فمن صحب شيخا من الشيوخ ثم اعترض عليه بقلبه. نقض عهد الصحبة ووجبت عليه **التوبة**. على أن الشيوخ قالوا : **حقوق الأستاذين (=الشيوخ) لا توبة عنها**" (=في حين أن حقوق الله فيها التوبة)! ولهم في ذلك حكايات تجعل **سلطة الشيخ ذات مفعول حتمي** يلحق "المخالف" مهما طال الزمان أو بعد المكان. من ذاك : أن شقيقا البلخي وأبا تراب النخشبي قدما على أبي يزيد (البسطامي) فقدمت السفرة. وشاب يخدم أبا يزيد. فقالا له: كُلْ معنا يا فتى. فقال أنا صائم. فقال أبو تراب: كُلْ ولك أجر صوم شهر! فأبى. فقال شقيق: كُلْ ولك أجر صوم سنة! فأبى. فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله تعالى. فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة فقطعت يده" (لأنه امتنع عن الأكل بها لأنه كان صائما!). (ص١٥٠- ١٥١). ومن ذلك أيضا: "ومن المشهور أن عمر بن عثمان المكي رأى الحسين بن منصور (=الحلاج). يكتب شيئا فقال ما هذا؟ فقال: أعارض القرآن! فدعا عليه وهجره. قال الشيوخ إن ما حل به (=بالحلاج الإعدام) بعد طول المدة كان لدعاء ذلك الشيخ عليه". وأيضا: سمعت أحمد بن يحيى الأبيوري يقول: من رضي عنه شيخه لا يكافأ في حياته لئلا يزول عن قلبه تعظيم ذلك الشيخ. فإذا مات الشيخ أظهر الله عز وجل عليه ما هو جزاء رضاه! ومن تغير عليه قلب شيخه لا يكافأ في حال حياة ذلك الشيخ لئلا يرق له، فإنهم مجبولون على الكرم. فإذا مات ذلك الشيخ فحينئذ يجد المكافأة بعده" (ص ١٥١). **فتأمل كيف يعملون على امتلاك البسطاء المريدين الجدد**! ويضيف القشيري : "وقبول قلوب المشايخ للمريد أصدق شاهد لسعادته، ومن رده قلب شيخ من الشيوخ فلا محالة يرى غبّ ذلك ولو بعد حين. ومن خذل بترك حرمة الشيخ فقد أظهر رقم شقاوته. وذلك لا يخطئ" (ص١٨٤).

"ثم يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا. هذا أبو يزيد يقول: من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان" (ص ١٨١). ويجب على المريد "أن لا

---

٨ - القشيري. **الرسالة**. نفس المعطيات السابقة. ص ١٣٤. هذا وسنحيل إليها داخل النص.

يخالف شيخه في كل ما يشير عليه لأن الخلاف للمريد في ابتداء أمره عظيم الضرر لأن ابتداء حاله دليل علة جميع عمره. ومن شرطه أن [لا] يكون له بقلبه اعتراض على شيخه. فإذا خطر ببال المريد أن له في الدنيا والآخرة قدرا أو قيمة، أو على بسيط الأرض أحدا دونه. لن يصح له في الإرادة قدَم، لأنه يجب أن يجتهد ليعرف ربه. لا ليحصل لنفسه قدرا (...). ثم عليه حفظ سره حتى عن ذرة إلا عن شيخه. ولو كتم نفسا من أنفاسه على شيخه فقد خانه في حق صحبته. ولو وقع عليه مخالفة فيما أشار عليه شيخه فيجب أن يقر بذلك بين يديه في الوقت. ثم يستسلم لما يحكم به عليه شيخه عقوبة له على جنايته ومخالفته. إما بسفر يكلفه أو أمر ما يراه. ولا يصح للشيوخ التجاوز عن زلات المريدين لأن ذلك تضييع لحقوق الله تعالى. وما لم يتجرد المريد عن كل علاقة. لا يجوز لشيخه أن يلقنه شيئا من الأذكار بل يجب أن يقدم التجربة له. فإذا أشهد قلبه للمريد بصحة العزم فحينئذ يشترط عليه أن يرضى بما يستقبله في هذه الطريقة من فنون تصاريف القضاء. فيأخذ عليه العهد بأن لا ينصرف عن هذه الطريقة بما يستقبله من الضرر والذل والفقر والسقام والآلم، وأن لا يحتج بقلبه إلى السهولة. ولا يترخص عند هجوم الفاقات وحصول الضرورات ولا يؤثر الدعة ولا يستشعر الكسل. فإن وقفة المريد شر من فترته. والفرق بين **الفترة والوقفة** أن الفترة رجوع عن الإرادة وخروج منها، والوقفة سكون عن السير باستحلاء حالات الكسل. وكل مريد وقف في ابتداء إرادته لا يجيء منه شيء. فإذا جربه شيخه فيجب عليه أن يلقنه ذكرا من الأذكار على ما يراه شيخه. فيأمر أن يذكر ذلك الاسم بلسانه ثم يأمره أن يسوي قلبه مع لسانه. ثم يقول له: اثبت على استدامة هذا الذكر كأنك مع ربك أبدا بقلبك. ولا يجري على لسانك غير هذا الاسم ما أمكنك. ثم يأمره أن يكون أبدا في الظاهر على الطهارة وأن لا يكون نومه إلا غلبة. وأن يقلل من غذائه على التدريج شيئا بعد شيء حتى يقوى على ذلك. ولا يأمره أن يترك عادته بمرة". ثم يأمره بإيثار الخلوة والعزلة. ويجعل اجتهاده في هذه الحالة لا محالة في نفي الخواطر الدنية والهواجس الشاغلة للقلب..." (ص ١٨٢).

والمريد، في جميع الأحوال. لا يجوز له أن ينتسب لغير مذهب التصوف. يقول القشيري في وصيته للمريدين: "يقبح بالمريد أن ينتسب إلى مذهب من مذاهب من ليس من هذه الطريقة. وليس انتساب الصوفي إلى مذهب من مذاهب المختلفين سوى طريقة الصوفية إلا نتيجة جهلهم بمذاهب أهل هذه الطريقة. فإن هؤلاء حججهم في مسائلهم أظهر من حجج كل أحد. وقواعد مذاهبهم أقوى من قواعد كل مذهب. والناس إما أصحاب النقل والشرع وإما أصحاب العقل والفكر. وشيوخ هذه الطريقة ارتقوا عن هذه الجملة. فالذي للناس غيب فهو لهم ظهور، والذي للخلق من المعارف مقصود. فلهم من الحق سبحانه موجود. فهم أهل الوصال والناس أهل الاستدلال. وهم كما قال القائل:

ليلي بوجهك مشرق وظلامه في الناس ساري
فالناس في سدف الظلام ونحن في ضوء النهار

"ولم يكن عصر من الأعصار في مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة ممن له علوم التوحيد وإمامة القوم، إلا وأئمة ذلك الوقت من العلماء استسلموا لذلك الشيخ وتواضعوا له وتبركوا به. ولولا مزية وخصوصية لهم وإلا كان الأمر بالعكس. هذا أحمد بن حنبل كان عند الشافعي رضي الله عنهما فجاء شيبان الراعي فقال أحمد: أريد يا أبا عبد الله أن أنبه هذا على نقصان علمه، ليشتغل بتحصيل بعض العلوم. فقال الشافعي: لا تفعل. فلم يقتنع. فقال لشيبان: ما تقول في من نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم والليلة ولا يدري أي صلاة نسيها. ما الواجب عليه يا شيبان؟ فقال شيبان: يا أحمد هذا قلب غفَل عن الله تعالى. فالواجب أن يؤدب حتى لا يغفل عن مولاه. فغُشِي على أحمد. فلما أفاق قال له الشافعي رحمه الله: ألم أقل لك لا تحرك هذا! وشيبان الراعي كان أميا منهم. فإذا كان الأمي منهم هكذا فما الظن بأيمتهم"! وهكذا "فإذا كان أصول هذه الطائفة أصح الأصول. ومشايخهم أكبر المشايخ. وعلماؤهم أعلم الناس. فالمريد الذي له إيمان بهم. إن كان من أهل السلوك والتدرج إلى مقصدهم. فهو يساهمهم فيما اختصوا به من مكاشفات الغيب. فلا يحتاج إلى التطفل على من هو خارج عن هذه الطائفة. وإن كان يريد طريق الاتباع. ليس بمستقبل حاله. ويريد أن يعرُج في أوطان التقليد إلى أن يصل إلى التحقيق. فليقلد سلفا وليَجْر على طريقة هذه الطبقة فإنهم أولى به من غيرهم" (ص١٨١ – ١٨٢).

وإذا عرض للمريد أمر يحتاج فيه إلى رأي الفقهاء فليأخذ بالرأي الأحوط الذي لا رخصة فيه. "فإن الرخص في الشريعة للمستضعفين وأصحاب الحوائج والأشغال. وهؤلاء الطائفة ليس لهم شغل سوى القيام بحقه سبحانه. ولهذا قيل إذا انحط الفقير عن درجة الحقيقة إلى رخصة الشريعة فقد فسخ عقده مع الله تعالى ونقض عهده فيما بينه وبين الله تعالى". ومن آداب صحبة المريد للشيخ أنه لا يسافر إلا بإذنه: "ومن آداب المريد بل فرائض حاله أن يلازم موضع إرادته (=الشيخ) ولا يسافر قبل أن تقبله الطريق وقبل الوصول بالقلب إلى الرب. فإن السفر للمريد في غير وقته سم قاتل. ولا يصل أحد منهم إلى ما كان يرجى له إذا سافر في غير وقته، وإذا أراد الله بمريد خيرا أثبته في أول إرادته. وإذا أراد الله بمريد شرا رده إلى ما خرج عنه من حرفته أو حالته. وإذا أراد الله بمريد محنة شرده في مطارح غربته..." (ص١٨١ – ١٨٣).

وعلى المريدين أن يتجنبوا مخالفة الشيخ في أي شيء كان. بل عليه أن لا يخالف أحدا من أصحابه: "وإذا توسط المريد جميع الفقراء والأصحاب في بدايته فهو مضر له جدا. وإن امتحن واحد بذلك فليكن سبيله احترام الشيوخ والخدمة للأصحاب وترك الخلاف عليهم والقيام بما فيه راحة فقير. والجهد أن لا يستوحش منه قلب شيخ. ويجب أن يكون في صحبته مع الفقراء أبدا خصمَهم على نفسه، ولا يكون خصم نفسه عليهم. ويرى لكل واحد منهم عليه حقا واجبا ولا يرى لنفسه واجبا على أحد. ويجب أن لا يخالف المريد أحدا. وإن علم أن الحق معه يسكت ويظهر الوفاق لكل واحد. وكل مريد يكون فيه ضحك ولجاج ومماراة

فإنه لا يجيء منه شيء، وإذا كان المريد في جمع من الفقراء إما في سفر أو حضر فينبغي أن لا يخالفهم في الظاهر. لا في أكل ولا صوم و لا سكون ولا حركة. بل يخالفهم بسره وقلبه. وإذا أشاروا عليه بالأكل، مثلا، يأكل لقمة أو لقمتين ولا يعطي النفس شهوتها" (ص ١٨٣).

وبعد، فإذا نحن أردنا تلخيص علاقة الشيخ بالمريد في كلمة واحدة وجب القول: إنها "الفناء"، **فناء المريد في الشيخ**. وهذا ما أفصح عنه المتصوفة المتأخرون. يذكر أبو حفص شهاب الدين السهروردي (المتوفى ٦٣٢ هـ): "أن المريد الصادق، إذا دخل تحت حكم الشيخ وصحبه وتأدب بآدابه، **يسري من باطن الشيخ حالٌ إلى باطن المريد كسراج يقتبس من سراج**. وكلام الشيخ يلقح باطن المريد، ويكون مقام الشيخ مستودع الحال، وينتقل من الشيخ إلى المريد بواسطة الصحبة وسماع المقال"، **هذا يعني حلول الشيخ في المريد**، على غرار "حلول" الله في الشيخ، عند أصحاب الحلول. ويضيف: "ولا يكون هذا إلا لمريد حصر نفسه مع الشيخ وانسلخ من إرادة نفسه **وفني في الشيخ بترك اختيار نفسه. فبالتآلف الإلهي يصير بين الصاحب والمصحوب امتزاج وارتباط بترك الاختيار**"[٩]. كما ينسب بعض المؤلفين المتأخرين إلى الرواد الأوائل أقوالا في هذا المعنى، من ذلك ما ينسب إلى ذي النون المصري من أنه قال: "ليس مريدا البتة من لم يكن أطوع لأستاذه من ربه"[١٠].

ذلك ما يؤكده ابن عربي في عدد من مؤلفاته. فهو يؤكد أن من الشروط الأساسية في الدخول في الحياة الصوفية طاعة الشيخ وامتثال أمره. فالشيخ يقوم مقام الله في توجيه المريد. فعليه إذن امتثال أمره والتحبب إليه والتزام الأدب معه. وعلى المريد أن يمتثل أوامر الشيخ حرفيا دون تأويلات ولا إجابات ولا مناقضات ولا اعتذارات حتى لو كان أمره غير معقول. بل حتى لو كان يأمر بالمعصية: "**ولا يخطر لك عليه خاطر اعتراض ولو عاينته قد خالف الشريعة فإن الإنسان ليس بمعصوم**". وأيضا: "كن بين يديه (=الشيخ) **كالميت بين يدي الغاسل**"[١١]. وكانت الصوفية تتناقل فيما بينها أمثلة على الطاعة العمياء لأوامر الشيوخ حتى إنه لامتحان طاعة المريدين كان الشيوخ يفرضون عليهم أمورا تنهى عنها الأخلاق. فكان المريدون يمتثلون دون تردد ودون أن يخطر ببالهم أي خاطر ضد استقامة وكمال سلوك هداتهم الروحيين هؤلاء. وكأن أوامرهم تصدر عن الله".

ومما يدخل في هذا الذي "تنهى عنه الأخلاق"، بل فيما يندرج تحت المعصية، ذلك السلوك الذي سبق للقشيري وغيره أن اشتكوا منه وسموه "آفة". الشيء الذي يدل على

---

٩ - كامل مصطفى الشيبي. **الصلة بين التصوف والتشيع**. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٩. ص ٤٣٢-٤٣٣.

١٠ - **تذكرة الأولياء** ص ١١/١ ترجمة. ذكره الشيبي في المرجع المذكور. ص ٤٣٦

١١ - آسين بلاسيوس. ابن عربي: **حياته ومذهبه**. ترجمة عبد الرحمان بدوي. وكالة المطبوعات الكويت. ودار القلم. بيروت ١٩٧٩. ورسائل ابن عربي التي اعتمدها بلاسيوس لم نتمكن من الحصول عليها وقد طبعت في أوروبا في أوائل القرن الماضي. وسنحيل إليها اعتمادا على إحالاته. وهي: "رسالة الأمر". الفصل ٢ ص ٨٣٣ وما بعدها و"كتاب التدبيرات الإلهية". وقد نشرت في نيبرج ليدن. بريل. سنة ١٩١٩م.

استثرائه وانتشاره. نقصد بذلك ما يعبرون عنه بـ "**صحبة الأحداث**". يقول القشيري : "ومن أصعب الآفات في هذه الطريقة صحبة الأحداث. ومن ابتلاه الله بشيء من ذلك فبإجماع الشيوخ : ذلك عبد أهانه الله عز وجل وخذله. بل عن نفسه شغله. ولو بألف ألف كرامة أهّله. وهب أنه بلغ رتبة الشهداء، لما في الخبر تلويح بذلك، أليس قد شغل ذلك القلب بمخلوق؟ وأصعب من ذلك: تهوين ذلك على القلب حتى يعُدّ ذلك يسيرا" (ص ١٨٤).

هل تكفي هذه "المؤاخذة" المتأرجحة؟ وأين الحد. الحد الشرعي؟ لنترك هذا الجانب فهو فرع من قضية كبرى، قضية "التحلل من التكاليف الشرعية". وفي العبارات السابقة ما يشير إليه من طرف خفي، خصوصا قوله: " وهب أنه بلغ رتبة الشهداء، لما في الخبر تلويح بذلك"! وسنعرض لهذه المسألة بتفصيل في الفصل القادم.

أما الآن وقد عرضنا آداب المريد إزاء شيخه كما تحددها الكتابات التنظيرية يبقى علينا أن نتعرف عليها كممارسة يومية ليس زمن "انحطاط التصوف". بل زمن بلوغه أوجه. وسيكون عمدتنا في هذا الموضوع "الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر" محيي الدين بن عربي. لقد تناولنا في الفقرات السابقة علاقة المريد بالشيخ من زاوية **الطاعة**. طاعة المريد للشيخ. وسيكون علينا أن ننظر إليها الآن من زاوية **السلطة**، سلطة الشيخ على المريدين.

-٤-

يقول بلاثيوس : "وكل القواعد التي يضعها ابن عربي لتنظيم الإرادة تتعلق -كما هو واضح- بحياة الجماعة. وبالمشرق أكثر منها بالأندلس، حيث كانت إرادة الشيخ الحرة هي التي تملي على المريد القواعد الخاصة التي يجب عليه اتباعها (...). فإذا **قُبل المريد في الجماعة خضع لسلطة الشيخ المطلقة** (...). وقد كانت لكل مريد خلوة خاصة به (في الخانقاه) لا يخرج منها إلا بإذن الشيخ في كل أمر. اللهم إلا في الأحوال التي قررتها الطريقة (...)، كما كان يحرم على المريدين الاتصال فيما بين بعضهم بعض إلا في حضور الشيخ أو في الأعمال الجماعية (...). وقد رتب ابن عربي الأعمال التي تملأ أوقات الجماعة" كما يلي: وقت للطعام وآخر للعبادات وآخر للأذكار وآخر للدراسة الخ. ويخبرنا ابن عربي أن من الكتب التي كان يقرأها المريدون رسالة القشيري ورسائل المحاسبي، وان الشيخ يقوم بشرح هذه النصوص، فضلا عن تقرير مبادئ الطريقة وتعاليمها وطقوسها[١٢]، وما يتبقى من وقت، بعد هذا النظام المعلوم، كان يقضيه المريدون في خلواتهم الخاصة في رياضات ومجاهدات وذكر منفرد حسب ما يقرره الشيخ... أما المريدون الذين كانوا يعملون خُدَّمًا فقد كانوا يقضون فراغهم **في الخدمة المنزلية من طبخ وغسيل** الخ، فضلا عن تقديم الطعام للجماعة وخصوصا للشيخ ".

---

١٢ - ابن عربي. "رسالة الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط". طبع استنبول سنة ١٣١٥ هـ ص٨٦، ٩٠، ٨٧. أيضا: "رسالة القدس" بند ٢٠٧ نفس المعطيات السابقة.

أما عن السلوك الذي ينبغي للشيخ أن يلتزم به إزاء مريديه فابن عربي ينصح الشيخ بالطعام في خلوته حتى يتجنب ألفة المريدين. ولذلك كان على خادمه الخاص. وهو أحد المريدين، أن يقوم بإحضار الطعام إليه ويتركه في صمت أمامه. ثم يقف خلف الباب حتى يفرغ الشيخ من طعامه، فيدخل ويأخذ الباقي منه ويأكله إن أمره بذلك. وكان هذا المسلك معرضا للمساوئ التي اتهم ابن عربي نفسه بها: ذلك أن الشيوخ كانوا أحيانا يؤثرون أنفسهم بأطعمة أشهى من الطعام الخشن الذي تتناوله سائر الجماعة"(...). ولم يكن لهم، دون إذن سابق من الشيخ. أن يغسلوا ثيابهم أو يصففوا شعورهم أو يصلحوا لحاهم أو يحلقوها. ولا أن يقصوا شعورهم وأظافرهم. وكان ابن عربي وهو صاحب هذا التحريم للتنعم يشكو من اهتمام صوفية المشرق اهتماما بالغا بتصفيف لحاهم[١٣].

وينبغي على الشيخ أن يمتنع من كل رفع للكلفة بينه وبين المريدين. وحتى في أكله ونومه. ينبغي عليه أن يحتاط حتى لا يطلعوا عليه. ولا يجوز لأحد زيارة الشيخ في خلوته الخاصة إلا خادمه، وحتى هذا عليه أن يطلب الإذن في كل مرة حتى لا يفاجئه في مباذله الخاصة وغير المتفقة مع سمت الشيخ (...). وكان على الخادم، وهو يسهر على نوم الشيخ، أن يرقد بالقرب من الخلوة وراء الباب، إذ قد يحتاج إليه في خدمته. وكان المريدون يؤدون مظاهر التجلية هذه، وإذا نودوا امتثلوا باحترام لتلقي إرشادات الشيخ وأوامره. ولم يكن أحد يدخل إلا بعد استئذانه. فإذا دخل قبّل يده ووقف في خشوع أمامه خفيض الرأس. وإذا أمره الشيخ بالجلوس جلس خارج الحصيرة التي يجلس عليها وفي موقف العبد المتأهب في كل لحظة للنهوض إذا أمر بذلك سيده (...).

ويلخص بلاثيوس مدى سلطة الشيخ على المريدين بالقول: "والسمة التي تختم كل هذا التنظيم الدقيق والتي تلخص وتفسر روحه على نحو رائع هي : **أنه إذا سافر الشيخ كان على المريدين أن يذهبوا يوميا إلى خلوته ليحيوها كما لو كان حاضرا**"[١٤].

أما نحن فلا نملك إلا أن نتذكر أمرين اثنين: أولهما **هيمنة القيم الكسروية** على علاقة الشيخ بالمريد، والثاني أننا **هنا** فعلا إزاء "**ملوك الآخرة**"، في الدنيا قبل الأخرى!

—٥—

ومن الشيخ والمريد ننتقل إلى **الولاية**، وإلى "**الإمامة العظمى**" في الدولة الروحانية الصوفية. والولاية الصوفية مؤسسة على الولاية/الإمامة عند الشيعة ومستنسخة منها. هذه حقيقة تاريخية لا مجال لإثارة الشكوك حولها. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الكلام عن "النسخة"، وقد سبق تفصيل القول في "الأصل"؟ (**بنية العقل العربي**: العرفان. الفصل ٤).

---

١٣ – ابن عربي. نفس المرجع. ص ٩٢ ،٩٩، ١٠٦، ١٠٩. "رسالة القدس" ،التدبيرات ص ٢٢٨، ٢٣٢. ٢٣٩ نفس المعطيات .

١٤ – أسين بلاسيوس. **ابن عربي**. نفس المعطيات المذكورة ص ١٣٣–١٤٤.

الواقع أن ما يجعل الولاية الصوفية، وبصفة عامة العرفان الصوفي. ذا أهمية بالنسبة لموضوعنا هنا هو القيم التي يبشر بها ويكرسها. وهي نفس القيم الكسروية التي تبنتها الشيعة بجميع طوائفها وألبستها لباسا إسلاميا، بهذه الدرجة أو تلك. إن تمكن العرفان الصوفي من اكتساح الدائرة البيانية باسم التصوف مطلقا أو "التصوف السني" وتأثيره فيها، قد مكنه من إنشاء "إمبراطورية روحية" عبر العالم الإسلامي كله. كانت تقدم نفسها على أنها البديل "الحقيقي" و"الصحيح" لدولة أهل السنة. أما الشيعة فلم يكن في دولتهم لمثل هذه "الإمبراطورية الروحية الصوفية" مكان. لأن الدولة الشيعية هي أصلا "إمبراطورة روحية".

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا "الغزو" العرفاني لدائرة البيان الذي حصل في وقت كان فيه هذا الأخير قد استكمل تشييد صرحه المعرفي، سواء على صعيد المنهج أو على صعيد الرؤية. كان لا بد أن ينعكس أثره على الطرف "الغازي" نفسه. وهذا ما حصل بالفعل. فلقد خضعت فكرة الولاية لمقولات الفكر السني وقوالبه عندما تبناها المتصوفة "السنيون" وأخذوا يعملون على تأسيس مشروعيتها داخل الحقل المعرفي البياني نفسه. وذلك بتبني نمط آخر من التأويل غير التأويل الشيعي جعلهم يدخلون كطرف داخل دائرة "الكلام" السني : يتبنون إشكالياته ويوظفون مفاهيمه وآلياته المعرفية لصالح قضيتهم كما تفعل الأطراف الأخرى من المتكلمين البيانيين، كما سيتضح بعض ذلك لاحقا.

تجمع المصادر الصوفية على أن أول من تكلم من المتصوفة في "الولاية" هو أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي المتوفى سنة ٢٨٥ هـ. صاحب كتاب "ختم الأولياء". كان الترمذي. كما يقول الهجويري، واحدا من أيمة وقته في جميع علوم الظاهر والباطن، وله تصانيف ونكت كثيرة. "وكانت قاعدة كلامه وطريقه على **الولاية**. وكان يعبر عن حقيقتها وعن درجات الأولياء ومراعاة ترتيبها". وسرعان ما غدت الولاية بعده "قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة جملة"، كما يقول الهجويري نفسه.

ولقد كان من الطبيعي أن يبدأ العرفانيون الإسلاميون. من غير الشيعة كلامهم على "الولاية" بالعمل على تأسيسها شرعا وذلك بالتماس سند لها من القرآن والسنة. وقبلهما من اللغة العربية ذاتها، الإطار المرجعي الأول للعقل العربي بيانيا كان أو عرفانيا. وفي هذا الإطار نجد الهجويري، على الرغم من أنه ألف كتابه بالفارسية. ينطلق في "**إثبات الولاية**" من الرجوع إلى المعاني اللغوية لكلمة "ولي" العربية. فيقول : "أما الوَلاية بفتح الواو فهي في حقيقة اللغة بمعنى النصرة. والولاية بكسر الواو فهي الإمارة، وكلتاهما مصدر "ولي" (...) والولاية أيضا : الربوبية. ومن ذلك أن الله تعالى قال "هنالك الولاية لله الحق" (الكهف ٤٤) لأن الكفار يتولونه ويرجعون إليه ويتبرأون من معبوداتهم. والولاية أيضا بمعنى المحبة[١٥].

١٥ - المصدر نفسه ص ٤٤٣-٤٤٤.

على أن اعتماد اللغة العربية كإطار مرجعي يتحدد داخله معنى "الولاية" عند المتصوفة إنما يؤسسه ويبرره، كما هو الشأن في معظم المفاهيم الصوفية، ورود هذه الكلمة في القرآن والحديث. وهكذا فبالإضافة إلى الآية المذكورة هناك آيات أخرى كثيرة ترد فيها كلمات "ولي" و"أولياء" و"ولاية"، من مثل قوله تعالى : "إنما وليكم الله ورسوله والذين أمنوا" (المائدة ٥٥) وقوله : "ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا" (الكهف ١٧) وقوله : "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض" (التوبة ٧١) وقوله : "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (يونس ٦٢). الخ. وإذا كانت هذه الآيات لا تحمل بالضرورة كل المضامين التي حملها الصوفية لمفهوم "الولاية" عندهم، فإن الحديث التالي الذي يرويه المتصوفة، وكذلك كتب الحديث المشهورة، يكاد ينطق بما يريدون. يقول الحديث : "إن من عباد الله عبادا يغبطهم الأنبياء والشهداء. قيل : من هم يا رسول الله ؟ وصفهم لنا لعلنا نحبهم. فقال عليه السلام : قوم تحابوا بروح الله من غير أموال ولا اكتساب، وجوههم نور على منابر من نور، لا يخافون إذا خاف الناس ولا يحزنون إذا حزن الناس". ويضيف الحديث : ثم تلا النبي قوله تعالى : "ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون". وهناك حديث آخر ترويه كتب الحديث فضلا عن المتصوفة يمنح "الأولياء" نوعا خاصا من الحصانة. يقول الحديث. "من أذى لي وليا فقد استحق محاربتي"، وفي رواية أخرى "من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب". وفي رواية ثالثة : "من أهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة".

ويعلق الهجويري على هذه الأحاديث فيقول : "والمراد من هذا هو أن تعرف أن لله عز وجل أولياء قد خصهم بمحبته وولايته وهم ولاة ملكه الذين اصطفاهم وجعلهم آية إظهار فعله وخصهم بأنواع الكرامات وطهرهم من آفات الطبع وخلصهم من متابعة النفس فلا همَّ لهم سواه ولا أنس لهم إلا معه. وقد كانوا قبلنا في القرون الماضية، وهم موجودون الآن وسيبقون بعد هذا إلى يوم القيامة، لأن الله تعالى شرف هذه الأمة على جميع الأمم وضمن أن يحفظ شريعة محمد صلى الله عليه وسلم" (ص ٤٤٦). ثم يضيف : "وما دام البرهان الخبري والحجج العقلية موجودة اليوم بين العلماء فيلزم أن يكون البرهان العيني (=العياني، العرفاني) أيضا موجودا بين الأولياء وخواص الله تعالى (...). فالله تعالى قد أبقى البرهان النبوي إلى اليوم وجعل الأولياء سبب إظهاره لتكون آيات الحق، وحجة صدق محمد عليه السلام ظاهرة دائما[١٦]. ومعنى ذلك أن "الأولياء" أصبحوا ضروريين للإسلام! وللمسلم أن يتساءل ألم يكن الإسلام قبل ظهورهم أنقى وأقوى وأظهر، ورقعته أوسع وحضارته أكثر ازدهارا؟ **أليس "عصر الانحطاط" مرتبطاً تاريخيا بظهور نظام الأولياء؟**

لندع هذا ولنتساءل : كيف نميز الولي عن غيره؟ وكم هو عدد الأولياء؟ يجيب الهجوري : "أما صفتهم وعددهم فمنهم **أربعة آلاف** وهم المكتومون ولا يعرف أحدهم الآخر،

---

١٦ - المصدر نفسه ص ٤٤٦-٤٤٧.

ولا يعرفون أيضا جمال حالهم. وهم في كل الأحوال مستورون من أنفسهم ومن الخلق". وإذا سألناه: إذا كانوا مستورين عن الخلق ولا يعرف أحدهم الآخر؟ **فكيف عرف أن عددهم أربعة آلاف**؟ أجاب: "والأخبار واردة بهذا وناطقة به أقوال الأولياء. وقد صار الخبر في هذا المعنى **عيانا لي** والحمد لله"!

ويضيف: "أما أهل الحل والعقد وقادة حضرة الحق جل جلاله فثلاثمائة يدعون "الأخيار". وأربعون آخرون يسمون الأبدال. وسبعة آخرون يقال لهم الأبرار. وأربعة يسمون الأوتاد، وثلاثة آخرون يقال لهم النقباء، وواحد يسمونه **القطب** والغوث. وهؤلاء يعرف أحدهم الآخر ويحتاجون في الأمور لإذن بعضهم البعض"[١٧] (٤٤٧-٤٤٨). فيتصلون و"يتواصلون". لا بالسلكي أو اللاسلكي، بل بـ"الروح". فالأمر يتعلق بـ "إمبراطورية روحية". على مستوى العرفان. ولكنها "مادية" على صعيد التنظيم والاستقطاب ومنح الولاء للحاكم أو سحبه عنه!

الولاية، إذن، ضرورية لبقاء هذه الأمة وحفظ دينها. لأنها ثالثة البراهين "التي لا بد منها لبقاء آيات الله ظاهرة. وحجة صدق نبيه محمد قائمة ("البرهان الخبري") وقوامه البيان، بيان الكتاب وبيان السنة. و"البرهان العقلي" وقوامه الحجج العقلية" حجج المتكلمين التي تعتمد الاستدلال بالشاهد على الغائب أساسا، ثم "البرهان العياني" المُظهر لـ "البرهان النبوي"). ولما كان هذا الأخير يقوم على المعجزة أساسا، فإن "برهان" الأولياء. الذي هو استمرار له، يقوم هو الآخر على ما هو من جنس المعجزات، أي على **الكرامات**. ومن هنا ستصبح الولاية الصوفية تعني ليس فقط "العرفان" بل أيضا **الكرامة** : الأولى استمرار للنبوة كوحي. والثانية استمرار للنبوة كمعجزة. وكما أن المعجزة بالنسبة للنبي هي علامة صدقه فكذلك الكرامة : هي علامة ولاية الولي وصدقه.

يجمع المتصوفة الإسلاميون على ترتيب الأولياء بعد الأنبياء. ولكن تمييزهم بين النبي والرسول يعود بهم إلى نوع من المساواة، بل المطابقة، بين الولاية والنبوة على الرغم من حرصهم، وخاصة "السنيين" منهم، على مراقبة خطابهم بصورة يبدو معها، على مستوى التعبير، أن مرتبة الأنبياء أشرف وأعلى من مرتبة الأولياء. وهذا ما يتم إبرازه خصوصا عندما يتعلق الأمر بـ "الرد على المخالفين". وفي هذه الحالة تتحول الرقابة إلى عنف سجالي. هكذا يقرر الهجويري، وهو من المتصوفة "السنيين"، أولوية الأنبياء وأفضليتهم على الأولياء. بعبارات يبدو فيها الحرص على "الرقابة" واضحا. يقول : "اعلم أن جملة مشايخ هذه الطريقة مجمعون على أن الأولياء في جميع الأوقات والأحوال متابعون للأنبياء ومصدقون لدعوتهم. والأنبياء أفضل من الأولياء، لأن نهاية الولاية بداية النبوة. وجميع الأنبياء أولياء، ولكن لا يكون من الأولياء نبي. والأنبياء متمكنون في نفي الصفات البشرية والأولياء عارية، وما

---

١٧ - انظر تقسيمات أخرى في **الفتوحات المكية** لابن عربي، وفي **تعريفات** الجرجاني . وفي **كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي الخ.

يكون لهذا الفريق حالا طارئة يكون لذلك الفريق مقاما. وما يكون مقاما لهذا الفريق يكون لذلك الفريق حجابا، ولا يختلف في هذا أي أحد من علماء السنة ومحققي هذه الطريقة"[١٨].

إن الطابع السجالي في هذه العبارات واضح. والهجويري نفسه يؤكد ذلك حينما يستثني من "الإجماع" الذي يقرر أفضلية الأنبياء على الأولياء طائفتين تقولان بالعكس: "إن الأولياء أفضل من الأنبياء". إحدى هاتين الطائفتين "فريق من الحشوية وهم مجسمة أهل خراسان"، وثانيتهما "فريق آخر من المشبهة الذين ينتمون إلى هذه الطريقة ويجيزون ... حلول ونزول الحق (في جسم العبد) بمعنى الانتقال. ويقولون بجواز التجزئة على ذات الباري تعالى". ويبدو من خلال كلام الهجويري نفسه أن الذين قالوا بأفضلية الأولياء على الأنبياء كانوا يحاجون المتصوفة "السنيين" بنفس منطقهم. وذلك أن هؤلاء كانوا يقولون بأفضلية الأولياء على الملائكة. والهجويري نفسه يقرر ذلك بصراحة وتأكيد، فيقول: "يتفق أهل السنة والجماعة وجمهور مشايخ الصوفية على **أن الأنبياء والمحفوظين من الأولياء أفضل من الملائكة**"، مستدلين على ذلك بان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم، الشيء الذي يعني في نظرهم أنه من الضروري أن يكون حال المسجود له أعلى من حال الساجد"[١٩]. وبناء على هذا يقول خصوم هؤلاء، إلزاما لهم بنفس منطقهم، إذا كان الأولياء أفضل من الملائكة فلا بد أن يكونوا أيضا أفضل من الأنبياء، لأن "العادة قد جرت بأنه إذا جاء رسول من ملك إلى شخص فلا بد أن يكون المبعوث إليه أفضل منه مثلما أن الأنبياء أفضل من جبريل، إذ هو مجرد مبعوث إليهم". وبما أن الأنبياء مبعوثون إلى الأولياء فالمماثلة، المنهج الاستدلالي المفضل لدى العرفانيين جميعهم، تقضي أن يكون الأولياء أفضل من الأنبياء. ويتصدى الهجويري لهذا "البرهان" الذي تقيمه هذه المماثلة بالإتيان بمماثلة أخرى تقيم "البرهان" على صحة العكس. يقول: "ونقول لهم: إذا أرسل ملك رسولا إلى شخص وجب أن يكون المرسل إليه أفضل، كما أرسل جبريل إلى الرسل وكانوا كل منهم أفضل منه. ولكن حين يكون الرسول إلى جماعة أو قوم فلا محالة أن يكون الرسول أفضل من تلك الجماعة، كالأنبياء عليهم السلام من الأمم"[٢٠].

على أن "الأفضلية"، التي يخص بها المتصوفة "السنيون"، الأنبياء على الأولياء لا تعدو أن تكون مجرد أفضلية وظيفية، إذا صح التعبير، إذ هي مجرد جسر يمكنهم من أن يضيفوا إلى الأولياء ما يختص به الأنبياء، على الأقل في المنظور الإسلامي البياني، كمشاهدة الله والمعراج والعصمة والإتيان بالمعجزات. وهكذا فبالاستناد على القول بأن مرتبة الأنبياء أفضل من مرتبة الأولياء يمرر المتصوفة "السنيون" القول بان الأولياء يشاهدون الله، ولكن مع هذا الفارق، وهو "أن الأولياء حين يصلون إلى النهاية يخبرون عن المشاهدة ويخلصون من حجاب البشرية، وإن كانوا عين البشر"، بينما أن "أول قَدم للنبي تكون في المشاهدة". وبعبارة

---

١٨ – المصدر نفسه ص ٤٧٤.

١٩ – المصدر نفسه ص ٤٧٧.

٢٠ – المصدر نفسه ص ٤٧٥.

أخرى : المشاهدة تكون للأنبياء منذ البداية بينما لا تكون للأولياء إلا عند نهاية طريقهم. وعلى الرغم من أن الهجويري يضخم الفرق بين الحالتين فيقول : "وما دامت بداية هذا نهاية ذاك فإنه لا يمكن أن يقاس هذا بذاك "، على الرغم من هذا التضخيم فإن ادعاء المشاهدة للأولياء، ولو في "النهاية"، يفتح الباب أمام القول باكتساب النبوة. ويصبح الفرق حينئذ بين النبي والولي هو أن الأول نبي بالفطرة والثاني نبي بالاكتساب. وتلك نتيجة قبلها بعضهم صراحة، وسكت عنها آخرون، بينما رفضها فريق منهم.

وكما يمرر المتصوفة "السنيون" مسألة "المشاهدة" على جسر أفضلية الأنبياء على الأولياء التي يتمسكون بها، من أجل وظيفتها كما بينا، يمررون عبر الجسر نفسه القول بـ "معراج" الأولياء. مع التنصيص على "أفضلية" الأنبياء في هذا المجال كذلك. يقول الهجويري: "والمعراج عبارة عن القرب. فمعراج الأنبياء يكون من وجه الإظهار بالشخص والجسد ومعراج الأولياء يكون من وجه الهمة[٢١] والأسرار (...) ويكون ذلك بأن يجعل الولي مغلوبا في حالة حتى يسكر. وعندئذ يغيب عنه سره في الدرجات ويزين بقرب الحق (=الله). وعندما يعود إلى حال الصحو تكون تلك البراهين كلها قد ارتسمت في قلبه ويحصل له علمها". ثم يضيف : "فالفرق كبير بين شخص يحمل شخصه إلى حيث يحمل فكر الآخر"[٢٢].

وهذا "الفرق الكبير" (؟) هو نفسه الذي يسمح بالقول بنوع من "العصمة" للأولياء. وبما أن مسألة العصمة مسألة متعددة الأبعاد -بعد سياسي (=عصمة الأيمة عند الشيعة) وبعد تشريعي (=المعصوم من الكذب والخطأ تكون أقواله ويكون سلوكه من الله، وبالتالي تكون لها قوة الشرع)، بالإضافة إلى بعدها الأخلاقي والسلوكي الديني- بما أن العصمة متعددة الأبعاد بهذا الشكل فلقد لجا المتصوفة "السنيون" إلى توظيف كلمة "**حفظ**"، تجنبا للبعدين الأول والثاني فقالوا: الأنبياء معصومون والأولياء محفوظون. يقول القشيري: "والفرق بين المحفوظ والمعصوم أن المعصوم لا يثلم بذنب البتة والمحفوظ قد تحصل به هنات، وقد يكون له في الندرة زلات، ولكن لا يكون له أسرار"[٢٣]. غير أن هذا التمييز الذي يلح عليه القشيري سرعان ما يتخطاه ويقفز عليه فيقول : "ولا يكون وليا إلا إذا كان موفقا لجميع ما يلزم من الطاعات معصوما بكل وجه من الزلات"[٢٤]، ويؤكد في مكان آخر: "واعلم أن من أجل الكرامات التي تكون للأولياء دوام التوفيق للطاعات **والعصمة من المعاصي والمخالفات**"[٢٥].

وبخصوص **الكرامات** يستعين المتصوفة "السنيون" في إثباتها للأولياء بأصلين من الأصول البيانية أبرزناهما في الجزء الثاني من هذا الكتاب، هما مبدأ التجويز من جهة وسلطة

٢١- الهمة توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحية إلى جانب الحق (=الله) لحصول الكمال له أو لغيره. انظر: الجرجاني، التعريفات.

٢٢ - الهجويري. نفسه ص ٤٧١.

٢٣ - القشيري. الرسالة. نفس المعطيات السابقة ص ٢٠٨.

٢٤ - المصدر نفسه .

٢٥ - نفسه ص ٢٠٨.

التواتر من جهة أخرى. ولكن مع الاحتفاظ دوما بالجسر المذكور، جسر أفضلية الأنبياء على الأولياء في هذا المجال كذلك. يقول القشيري : "وظهور الكرامات على الأولياء جائز. والدليل على جوازه، أنه أمر موهوم (=متصور) حدوثه في العقل، لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول، فواجب وصفه سبحانه بالقدرة على إيجاده. وإذا وجب كونه مقدورا لله سبحانه فلا شيء يمنع جواز حصوله".

وواضح أن هذا الاستدلال باطل تماما. ولبيان ذلك نستعمله لإثبات عكس ما يريد القشيري إثباته. لنقل مثلا: "ظهور الكرامات على الأولياء **غير** جائز. والدليل على **عدم** جوازه، أنه أمر موهوم **عدم** حدوثه في العقل، لا يؤدي **عدمه** إلى رفع أصل من الأصول، فواجب وصفه سبحانه بالقدرة على **عدم** إيجاده. وإذا وجب كون **عدمه** مقدورا لله سبحانه، فلا شيء يمنع جواز **عدم** حصوله"!

ولكن القشيري الذي يعرف عدم وثاقة دليله يترك حجة العقل ليلتجئ إلى "**التواتر**" إنقاذا لدعواه فيقول: "وبالجملة فالقول بجواز ظهورها (=الكرامة) على الأولياء واجب، وعليه جمهور أهل المعرفة (=المتصوفة). ولكثرة ما تواتر بأجناسها الأخبار والحكايات صار العلم بكونها وظهورها على الأولياء، في الجملة، علما قويا انتفى عنه الشكوك"[٢٦]. ويبقى السؤال: ومتى كان "إجماع" المتصوفة (وهم فرقة من الفرق) وتواتر "الحكايات" مصدرا للعلم القوي الذي تنتفي به الشكوك؟!

على أن الولاية ليست مختصة بالكرامة وحدها، بل هي مختصة كذلك بـ"**الحرية**". فما معنى الحرية هنا؟ يجيب الهجويري: **إن الأولياء "قد تحرروا من مشقة المجاهدة.** يقول: "وهم لا يستعملون الفناء والبقاء في درجة كمال أهل الولاية، لأنهم تحرروا من مشقة المجاهدة وخرجوا من قيد المقامات وتغير الأحوال، ووصلوا إلى إدراك الطلب ورأوا جميع المرئيات بالعين وسمعوا جميع المسموعات بالأذن وعرفوا جميع المعروفات بالقلب وأدركوا جميع المدركات بالسر. ورأوا في إدراكها آفة إدراكها وأعرضوا عنها بالجملة، وغنى القصد في المراد، وبلغوا الطريق فسقطت الدعوى وانقطعت عن المعنى، وصارت الكرامات حجابا والمقامات غاشية. ولبست الأحوال لباس الآفة، وبقوا في عين المراد بلا مراد من المراد، وسقط المشرب من الكل وصار الأنس بالمستأنسات عذرا" (ص ٤٨٢).

هل نضيف لقد انتقلوا، **بـ "الحرية" التي بلغوها، من فناء الأخلاق إلى أخلاق الفناء: إلى إسقاط التكاليف الشرعية؟**

لنترك هذه المسألة إلى الفصل التالي.

---

٢٦ – المصدر نفسه ص ١٥٧-١٥٩ . هذا وننبه إلى أننا استعدنا أعلاه فقرات من **بنية العقل العربي** :الفصل الرابع من قسم العرفان مع اختصار و إضافات.

الفصل الثامن عشر

فـــنـــاء الأخـــلاق !

-١-

لم يكن "فناء" المريد في الشيخ هدفا في ذاته. فالشيخ -من الناحية البدنية على الأقل- ليس سوى مرشد ومعلم. أما الهدف الحقيقي للمريد فهو الوصول إلى مرحلة "الكشف"، وهي مرحلة لا تتم إلا بـ"الفناء" في "الحضرة الإلهية". لنترك هذا الجانب الآن فهو منتهى "الرحلة"، ولنبدأ من بدايتها مركزين على عملية الإفناء التي يمارسها المريد على "أخلاقه البشرية" جملة، وهي جوهر "آداب السلوك" ويطلق عليها المتصوفة اسم "**المجاهدة**" -وأيضا "الرياضة". فما المقصود بالمجاهدة وما هو موضوعها وآلياتها؟

المقصود بالرياضة والمجاهدة في لغة المتصوفة هو: "مخالفة النفس".

ولكن ما معنى النفس عندهم؟

يقول القشيري: "نفس الشيء في اللغة وجوده، وعند القوم (=المتصوفة) ليس المراد من إطلاق لفظ النفس الوجود ولا القالب (=البدن) الموضوع. إنما أرادوا بالنفس ما كان معلولا (= فيه علة، مرض) من أوصاف العبد ومذموما من **أخلاقه وأفعاله**". وهذه صنفان "أحدهما يكون كسبا له كمعاصيه ومخالفاته[1]، والثاني أخلاقه الدنيئة. فهي في أنفسها مذمومة. فإذا عالجها العبد ونازلها تنتفي عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق على مستمر العادة". و"القسم الأول من أحكام النفس ما نهى عنه (الشرع) نهي تحريم أو نهي تنزيه. وأما القسم الثاني فسفساف الأخلاق والدنيء منها". مثل "الكِبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال وغير ذلك من الأخلاق المذمومة". ثم يضيف: "ومعالجة الأخلاق في ترك النفس وكسرها. أتم

١ - "الكسب" هنا بالمعنى الأشعري للكلمة. راجع الفصل الثالث.

ـن مقاسـاة الجـوع والعطـش والسهر وغير ذلك من المجاهدات التي تتضمن سـقوط القوة، وإن كان ذلك أيضا من جملة ترك النفس"[٢].

وإذا نحـن تسـاءلنا: إذا كـان معـنى الـنفس ينصـرف إلى الأخـلاق المذمومة فأين تقع الأخـلاق الحميـدة؟ يجيـب القشـيري: "ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة في هذا القالب (الـبدن) هـي محـل الأخلاق المعلولة (المذمومة)، كما أن الروح لطيفة في هذا القالب هي محل الأخـلاق المحمـودة، فـتكون الجملة مسخرا بعضها لبعض والجميع إنسـان واحد"[٣]. وهذا ما يؤكـده الهجويـري حيـنما يميـز في الإنسـان بـين ثلاثـة أجـزاء: يقـول: وأمـا "المحققون فـ "الإنسـان" عـندهم مـركب "مـن ثلاثـة معـان: الأول الروح، والثاني النفس، والثالث الجسد، ولكـل عـين مـن هذه صفة تقوم بها: فللروح العقل، وللنفس الهوى، وللجسـد الحس"[٤]. وهذا التقسـيم غـريب بعـض الشـيء ومدعاة للالتباس، ذلك أن المطابقة بين الروح والعقل ليست من الوضـوح بمـثل المطابقـة بـين الـنفس والهـوى، وبين الجسد والحس. فمعنى الروح غير معنى العقـل، في الفكـر القديم نفسه. فالروح عندهم يحيل إلى الحياة لا إلى العقل. فالإنسـان في حالة الـنوم تـبقى فيـه روحـه ولكـن لا ينسـب إليـه العقـل. ويشـيرون كذلـك إلى الأحمق والمجنون والصـبي فهـؤلاء جميعـا تكـون لهـم أرواح مـا دامـوا أحيـاء ولكـن لا ينسـب إليهم العقل، بل يعرفون بغياب العقل.

عـلى أن هـذا الاتجاه إلى عزل النفس عن العقل والمطابقة بين العقل والروح يمكن فهمه مـن مـنظور أن "المجـاهدة" الصـوفية إنمـا هدفهـا الأول قهـر الـنفس وإفـناؤها. فهـي "عدو" الإنسـان، أقرب أعدائه إليه، كما يقولون. وبما أن كل فناء يحل مكانه بقاء، كما سنرى بعد، فـإن فـناء الـنفس يلزم عنه بقاء مقابلها وهو القوة التي تقمعها بوصفها هوى، وهي قوة العقل. وبمـا أن التصـوف نـزعة روحيـة فـإن مـا به يبقى المريد بعد إفناء نفسه هو الروح. وإنما أقحم العقـل هـنا لأن عملية الإفناء، أي قمع النفس، إنما يقوم بها العقل، خصوصا وهو يفيد معنى الربط (من عقلت الناقة). أما الروح فلا تفيد هذا المعنى وإنما تحيل عندهم إلى الحياة وحدها.

أمـا حصـر الـنفس في "الهـوى" ففيـه نظـر أيضا، ودائما حسب الفكر القديم الذي كان سـائدا زمن المؤلف. فالنفس توصف بالصفات المحمودة وبالصفات المذمومة، وهذه الأخيرة هي وحدهـا الصـادرة عـن الهـوى. ولعل هذا اللبس الذي يكتنف حصر النفس في "الهوى"، هو ما جعـل الهجويـري يتراجـع قليلا فيوسع من "حقيقة" هذا الأخير. يقول: "الهوى عند جماعة عـبارة عـن أوصـاف الـنفس، وعـند آخـرين عـبارة عـن إرادة الطبع المتصرف والمدبر للنفس، كـالعقل مـن الـروح". ثـم يـربط بـين الـروح والعقـل من جهة والنفس والهوى من جهة أخرى فيقـول: "وكل روح لا تكون في بنيتها قوة من العقل تكون ناقصة، وكل نفس لا تكون لها قوة

---

٢ – القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، دار الكتاب العربي، بيروت، د–ت، ص ٤٤.

٣ – القشيري، نفسه ص ٤٤–٤٥.

٤ – نفسه ص ٤٣٠.

من الهوى تكون ناقصة: فنقص الروح نقص القربة (=من الله)؛ ونقص النفس -هو- عين القربة (لأن نقص النفس معناه نقص الهوى). وللعبد دائما دعوة من العقل وأخرى من الهوى. فمن يتبع دعوة العقل يصل إلى الإيمان والتوحيد، ومن يتبع دعوة الهوى يصل إلى الضلالة والكفران. فالهوى حجاب الواصلين ومركب المريدين ومحل إعراض الطالبين. والعبد مأمور بمخالفته ومنهي عن ركوبه".

الهوى هو "أوصاف النفس" المذمومة، أو هو المحرك لتلك الأوصاف داخلها. وهو قسمان، الأول: هوى **اللذة والشهوة**، والثاني هوى **الجاه والرئاسة**. وهذا الأخير أشد خطورة في نظر الهجويري. ذلك أن "من يتبع هوى اللذة يكون في الحانات ويكون الخلق آمنين فتنته. أما من يتبع هوى الجاه والرئاسة ويكون في الصوامع والدويرات (الأديرة) فهو فتنة للخلق. لأنه ضل الطريق وقاد الخلق أيضا إلى الضلالة "[٥]. وواضح أن هوى الجاه والرئاسة "صادر عن الرغبة في التفوق والاستعلاء على الأغيار". وهو لا يكون إلا لمن له هذا النوع من الطموح. ويصبح هذا الطموح خطيرا وفتنة عندما يكون لرجل الدين (لاحظ حضور **القيم الكسروية**: حراسة الدين!). وأما هوى الحظوة والشهوة وهو "أظهر صفات النفس". فهو "معنى مبعثر في كل أعضاء الآدمي. وجميع الحواس أبوابها. والعبد مكلف بحفظها جميعا، ومسئول عن فعل كل منها"[٦].

واضح أننا هنا إزاء تحليل يجد بنيته الأصلية في نظرية أفلاطون الأخلاقية القائمة على التمييز في النفس بين ثلاث قوى أو نفوس: الشهوانية، والغضبية، والناطقة العاقلة. فـ "هوى اللذة والشهوة" يتعلق بالنفس الشهوانية. وهوى الجاه والرئاسة يتعلق بالنفس الغضبية. وقمع هذا وذاك من مهمة النفس العاقلة. غير أن الفرق كبير بين "قمع" الشهوة والغضب عند أفلاطون، وبين قمعهما عند المتصوفة. فالفيلسوف اليوناني يلح على أن يكون ذلك بدون شطط. لأن المطلوب هو تحقيق الاعتدال والتوازن في هذه القوى بقيادة العقل. وذلك هو العدالة. أما المتصوفة فيذهبون بـ"قمع" النفس إلى أقصى حد. إلى **تحقيق فناء صفاتها البشرية** بحيث لا يبقى إلا "**الروح**" التي هي نفخة إلهية.

وهذا النوع من القمع الكلي الشامل يتطلب الإعراض عن كل ما يشد الإنسان -المريد- إلى قوى النفس تلك، أي كل ما يربطها بما هو دنيوي. وهذا لا يتحقق بسهولة. بل لا بد من اجتياز مشاق وعقبات. ينقل القشيري عن إبراهيم بن أدهم، أحد رواد التصوف في الإسلام قوله: "لن ينال الرجل درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات: أولها أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة. والثاني أن يغلق باب العز ويفتح باب الذل. والثالث أن يغلق باب الراحة

---

٥ - الهجويري. **كشف المحجوب**. دار النهضة العربية. بيروت ١٩٨٠. ص ٤٣٨.

٦ - نفسه ص ٤٤٠.

ويفتح باب الجهد، والرابع أن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر. والخامس أن يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر، والسادس أن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت"[٧].

كيف العمل لفتح هذه "الأبواب" وإغلاق ما يقابلها؟ وبعبارة أخرى: ما مضمون "المجاهدات" التي تتحقق بها "أخلاق الفناء"، وما طبيعة نظام القيم الذي تكرسه؟

الجواب: السبيل إلى ذلك أشبه بالمعراج. بل هو **معراج** معنوي "حقيقي" قوامه مراحل ودَرَج أو "مقامات" تتخللها وتصاحبها "أحوال". فما **المقامات** وما **الأحوال**؟

-٢-

"المَقام" (بفتح الميم) مصدر "قام" فهو بمعنى القيام، وهو أيضا اسم مكان. مكان القيام. والمقصود هنا قيام المريد/السالك بما هو مطلوب منه وهو في طريقه إلى "الوصال" و"الفناء". ويعتقد كثير من المؤلفين في التصوف أن فكرة "المقام" قد استقاها سلفهم من قوله تعالى على لسان جبريل "وما منا إلا له مقام معلوم" (الصافات ١٦٤). وعلى هذا الأساس يوزعون المقامات على الأنبياء ويسمونها بأسمائهم كما سنرى[٨].

والحق أن فكرة "المقام" سابقة على الإسلام. فنحن نجدها في الموروث الصوفي الهرمسي بما ترجمته الحرفية "**درجة**" والجمع "درَج". بمعنى درجات السلم أو المرقاة. ويبدو أن مفهوم المقامات ترجم في أول الأمر بـ "**الدرج**"، وهذا ما نجده عند أحد أوائل المتكلمين في المقامات من المتصوفة في الإسلام أبي سليمان الداراني المتوفى سنة ٢٠٥ هـ. فهو يعبر عن الفكرة تارة بلفظ "الدرج" وتارة بلفظ "مقام". من ذلك قوله: "ما من شيء من **درج العابدين** إلا ثبت، إلا هذا التوكل المبارك فإني لا أعرفه إلا كسام الريح ليس يثبت"[٩]. وفي نفس الوقت تقريبا عاش المتصوف أحمد بن عاصم الأنطاكي الذي تحدث عن "**الدرجات**" التالية: اليقين، والخوف، والرجاء، والحق، والصدق والإخلاص، والحياء، والشكر، والتوكل، والغنى، والفقر، والصبر، فبمعاناة هذه الدرجات يصل المريد"[١٠].

ومهما يكن فـ "**المقامات**" عبارة عن الصفات الخلقية التي يجتهد المريد في حمل نفسه عليها وتقمصها وهو يشق طريقه نحو غايته، نحو "الفناء عن نفسه في الحق" (=الله). ذلك أنهم قسموا "آداب السلوك" (=إلى الله)، أي أنواع الرياضات والمجاهدات التي يمارسها المريد على طريق تصفية نفسه وتطهيرها استعدادا لـ"الفناء" وتلقي "الكشف"، إلى مراحل أطلقوا على كل مرحلة منها اسم "مَقام". وخصوا كل مقام بنوع من المجاهدة والرياضة والسلوك مثل

---

٧ – القشيري. نفسه. ص ٤٩.

٨– الهجويري. نفسه. ص ٦١٦.

٩– انظر التفاصيل في: **بنية العقل العربي**. خاتمة قسم العرفان.

١٠ – ذكره علي سامي النشار. **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**. دار المعارف القاهرة. د–ت. ج٣.ص ٣٤٣.

الورع والتوكل والصبر والزهد الخ. يقول القشيري: "والمقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاسات تكلف. فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك وهو مشتغل بالرياضة له". واشترطوا أن لا ينتقل المريد من مقام إلى الذي فوقه حتى "يقضي حقه" و"يستوفي أحكامه"[١١].

أما عدد هذه المقامات وترتيبها فذلك ما يختلف فيه المتصوفة والفرق الصوفية اختلافا كبيرا منذ ما قبل الإسلام. ففي الفلسفة الدينية الهرمسية نجد من يجعلها سبعا (بعدد الكواكب السبع السيارة)، ومن يجعلها اثني عشر مقاما (بعدد البروج الفلكية). وقد رأينا في فكرة "البددة" عند الهنود ما يسمح بربط فكرة المريدين والمقامات بالأصل الهندي (الفصل١٦). أما "المتكلمون"[١٢] من المتصوفة فيكاد يختص كل منهم برأي في عددها وترتيبها.

وإذا نحن تركنا جانبا أولئك الذين نفتقد نصوصهم من الذين ينسب إليهم مؤرخو التصوف الكلام في المقامات، وغضضنا الطرف كذلك عن نصوص المحاسبي الذي تكلم في مضمون المقامات على الجملة دون أن يستعمل هذا اللفظ، والذي ارتأينا إدراجه في مسار آخر غير الذي خصصنا له هذا الفصل، فإن المؤلف الذي يفرض نفسه علينا كأول من قدم عن المقامات عرضا منهجيا منظما، حتى غدا مرجعية أولى وأساسية في الموضوع، هو أبو طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦ هـ، وذلك في كتاب مشهور يحمل عنوانا ذا دلالة خاصة: "**قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**"[١٣]. فالكتاب إذن في "الآداب" الصوفية عموما، ومن جملتها تلك الخاصة بـ "طريق المريد إلى مقام التوحيد". وهي "**المقامات**" التي ينتقل عبرها إلى منتهى رحلته (أو معراجه) إلى "الله"، "مقام التوحيد". والتوحيد والفناء عندهم بمعنى واحد كما سنبين بعد على أن الكتاب برنامج شامل للحياة. وبما أن كثيرا من بنود هذا البرنامج ما زالت تطبق جزئيا أو كليا ليس من جانب المتصوفة وحدهم، بل عند عامة الذين يتعبرونها جزءا من التدين الصحيح، فإننا نردها بنود هذا البرنامج فيما يلي:

– يخصص أبو طالب المكي الفصول الأولى من كتابه لذكر الآيات التي ورد فيه ذكر العمل من أجل الآخرة خاصة، وذكر أوراد الليل والنهار، وعمل المريد في اليوم والليلة. و ما يستحب من الذكر وقراءة الآي والأدعية عمل المريد بعد صلاة الصبح، أوراد النهار والليل. ثم ذكر وقت الفجر ومعرفة الزوال وزيادة الظل ونقصانه بالأقدام، وفضل الصلاة في الأيام

---

١١ – القشيري. نفسه ص ٣٢.

١٢ – نذكر أننا نقصد بـ"المتكلمين" هنا أولئك الذي ألفوا في مسائل التصوف سواء منهم من كان صاحب مذهب وفرقة أو من كان مجرد مؤرخ وعارض.

١٣ –أبو طالب محمد بن أبي الحسن علي بن عباس المكي. **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**. دار الفكر (عن طبعة مصر ١٣١٠). وبهامشه: **سراج القلوب وعلاج الذنوب** لزين الدين علي العيري. **وحياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب** لعماد الدين الأموي الأسنوي.

والـلـيالي، الوتـر وفضـل الصـلاة بالـليل. وما يستحب أن يقول العبد إذا استيقظ من نومه وفي يقظـته عند الصبح. وتقسـيم قيام الليل ووصف القائمين. وورد العبد من التسبيح والذكر والصلاة في اليـوم والليـلة وفضـل صـلاة الجماعـة وذكـر فضل الأوقات المرجو فيها الإجابة وذكر صلاة التسـبيح، ومعاملة العبد في التلاوة ووصف التالين حق تلاوته بقيام الشـهادة. وشيء من تفسير غـريب القـرآن. والجهـر بالقـرآن وما في ذلك من النية وتفصيل حكم الجهر والإخفاف. وذكر الـليالي المرجو فيها الفضل المستحب إحياؤها وذكر مواصلة الأوراد في الأيام الفاضلة. والجمعة وهيئة آدابها والصوم وترتيبه ووصف الصائمين.

– ثـم ينـتقل إلى محاسـبة الـنفس ومـراعاة الوقـت. وماهية الورد للمريد ووصـف حال العـارف. وتعـريف الـنفس وتعـريف مواجيـد العـارفين. وذكر مشاهدة أهل المراقبة. ثم أساس المـريدين. مراقـبة المقـربين. وأهـل المقامـات من المقربين وتمييزهم، وذكر **خواطر القلب** لأهل معـاملات القـلوب. يـلي ذلـك العـلم وتفضيله وأوصاف العلماء.. وبيان فضل علم الباطن على عـلم الظاهـر والفـرق بـين عـلماء الدنيـا وعـلماء الآخـرة. وذكـر عـلماء السـوء الآكلين بعلومهم الدنيـا.. ثـم شـرح **مقامـات** اليقين وأحكام الموقنين وأصل مقامات اليقين التي ترد إليها فروع أحوال المتقين وهي تسعة.

– بعـد ذلـك ينـتقل شـرح أركـان الإسلام الخمس وآدابها. يلي ذلك الكلام في الإسـلام والإيمـان. والسـنة وشـرح فضـائلها وجمل من آداب الشريعة. وشرح الكبائر وتفصيلها ومسألة محاسـبة الكفـار، والإخـلاص وشـرح الـبيان والأمـر. ترتيب الأقوات بالنقصان منها أو بزيادة الأقـوات.و كتاب الأطعمة وما يجمع الكل من السنن والآداب. ثم فرائض الفقر وفضائله ونعت عمـوم الفقـراء وخصوصـهم، وحكـم المسـافر والمقاصـد في الأسـفار. وحكـم الإمام ووصف الإمام والمـأموم. والأخـوة في الله عـز وجـل والصـحبة ومحـبة الإخـوان ... وأحكام المؤاخاة وأصاف المحـبين، وذكـر الـتزويج. في فعلـه وتـركه. وذكـر دخول الحمام. والصنائع والمعايش والبيع والشـراء. وتفصيل الحلال والحرام وما بينهما من الشبهات(١٤)

نحن هنا إذن إزاء "برنامج" شامل لجميع ما له علاقة بـ"العلم والعمل" في حياة المريد. وقد رأيـنا نمـاذج مـن تطـبيقات هـذا "الـبرنامج" في علاقـة الشـيخ بالمريد في الفصـل السابق. وسنرى في فصل لاحق جوانب أخرى بقلم المحاسـبي الذي يشكل كتابه "الرعاية لحقوق الله" أحـد المـراجع الأسـاسـية والرئيسة لأبي طالب المكي. أما في هذا الفصل فسنقتصر على الجانب الذي يخص "المقامات".

يجعـل أبـو طـالب المكـي المقامـات تسـعا كمـا ذكرنا وهو يرتبها كما يلي: التوبة. ثم الصبر. ثم الشكر. ثم الرجاء. ثم الخوف. ثم الزهد. ثم التوكل. ثم الرضا. ثم المحبة.

---

١٤ – أبو طالب المكي. نفس المرجع. ج١. ص٣-٤ نعود فنذكر بما سبق أن قلناه من أن الغزالي ضمن كتابه إحياء علوم الدين مادة قوت القلوب والرعاية لحقوق الله

أما الهجويري فيربطها بالأنبياء على الشكل التالي: "مقام آدم التوبة، ومقام نوح الزهد، ومقام إبراهيم التسليم، ومقام موسى الإنابة، ومقام داود الحزن، ومقام عيسى الرجاء، ومقام يحي الخوف، ومقام محمد الذكر"[١٥]. ثم يؤكد أن هذا ليس على سبيل الحصر فإن "جميع الأنبياء والرسل جاءوا بمائة وأربعة وعشرين ألف مقام وأكثر"[١٦]. ونحن هنا لن نستقصي هذه المقامات وإنما سنقتصر على أكثرها دلالة من ناحية الأخلاق.

لنبدأ بالتوبة، فهي عند معظمهم المقام الأول.

يستهل أبو طالب المكي كلامه عن التوبة بالتمييز، في الآيات التي ورد فيها لفظ التوبة، بين "**البيان الأول** من خطاب العموم"، وذلك قوله تعالى: "وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون" (النور ٣١) ويفسر الآية بقوله: "معناه ارجعوا إليه من هوى نفوسكم ومن وقوفكم مع شهواتكم عسى أن تظفروا ببغيتكم في المعاد (...) وتسعدوا بدخول الجنة". وبين "**البيان الثاني** من مخاطبة الخصوص" (=المتصوفة) وهو قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار" (التحريم ٨). ويشرح الآية كما يلي: "فنصوحا من النصح... معناه: خاصة لله تعالى"، أو أنها "مجردة لا تتعلق بشيء ولا يتعلق بها شيء، وهو الاستقامة على الطاعة من غير روغان إلى معصية كما تروغ الذئاب. وأن لا يحدث نفسه بعودة إلى ذنب متى قدر عليه". ويضيف قائلا: "ففرْضُ التوبةِ الذي لابد للتائب منه ولا يكون محقا صادقا إلا به: الإقرارُ بالذنب والاعتراف بالظلم ومقت النفس على الهوى وحل الإصرار الذي كان عقده على أعمال السيئات وإطابة (=غذاء طيب، حلال) الغذاء بغاية ما يقدر عليه لأن الطعمة أساس الصالحين ثم الندم على ما فات من الجنايات" الخ[١٧].

هنا يخطر على الذهن السؤال التالي: بما أن التوبة هي، أصلا، توبة عن ذنب سبق اقترافه، فإنها لا تخص إلا أصحاب الذنوب. فكيف يمكن دعوة المسلم المؤمن الذي لم يقترف ذنبا إلى التوبة؟ إن الآيات التي تدعو المؤمنين إلى التوبة كانت –حين نزولها– تخاطب أناسا كانوا قبل إسلامهم يأتون الذنوب، أما الذين ولدوا في الإسلام وساروا على نهجه من صغرهم فكيف نطالبهم بالتوبة؟ وبما أن التوبة هي المدخل إلى التصوف، فالسؤال سيصبح كما يلي: هل التصوف مطلوب من الجميع أم فقط من الذين اقترفوا ذنوبا؟

لعل هذا هو ما حدا بالمتصوفة المتكلمين عموما، إلى توسيع مجال التوبة بالصورة التي تجعلها تتعلق بالجميع، وبالتالي تفتح الباب لمطالبة الجميع بالانضمام إلى المتصوفة! ويمعن الهجويري في توسيع مجال **التوبة** ليجعل منها ليس فقط الرجوع عن الذنب، الكبير أو

---

١٥ – الهجويري. نفسه. ص ٦١٦.

١٦ – نفسه ص ٦١٦

١٧ – أبو طالب المكي. **قوت القلوب...** نفس المعطيات السابقة. ج١ ص ١٧٩

الصغير، بل أيضا **الرجوع إلى الله**. يقول: "اعلم أن التوبة أول مقام سالكي طريق الحق. كما أن الطهارة أولى درجات طالبي الخدمة" (=العبادة). وللتوبة مقامات ثلاثة: التوبة خوفا من العقاب، والإنابة لطلب الثواب، والأوبة لرعاية الأمر. فالتوبة مقام عامة المؤمنين وتكون من الكبيرة، والإنابة مقام الأولياء والمقربين، والأوبة مقام الأنبياء والمرسلين. "فالتوبة الرجوع عن الكبائر إلى الطاعة، والإنابة الرجوع عن الصغائر إلى المحبة، والأوبة الرجوع عن النفس إلى الله"[18]. وهذا المعنى الأخير هو في الحقيقة الأصل الهرمسي/المسيحي للتوبة. المعنى الذي يربطها بفكرة "السقوط" و"**الخطيئة الأولى**"[19]، وبالتالي يكون التصوف وتكون التوبة. كما في أصلهما الهرمسي هما طريق الخلاص من خطيئة آدم. وهو شيء مطلوب من البشر جميعا. وهذا مخالف لعقيدة الإسلام المبنية على سقوط "الخطيئة الأصلية" بتوبة آدم. ففي القرآن أن آدم طلب التوبة وقد تاب الله عليه : "فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم" (البقرة ٣٧). واللافت للنظر حقا أن المؤلفين في التصوف يتجاهلون في الأعم الأغلب توبة آدم!

أما القشيري فقد تجاوز هذا المستوى، بالتمييز في التوبة بين معناها عند "أرباب الأصول من أهل السنة" وبين مفهومها عند "أهل التحقيق" (=المتصوفة"). فالتوبة في الاصطلاح الديني العام -عند الفقهاء- هي "الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلى ما هو محمود فيه"، وشروط صحتها ثلاثة: "الندم على ما عمل (في الماضي) من المخالفات. وترك الزلة في الحال، والعزم على أن لا يعود (في المستقبل) إلى مثل ما عمل من المعاصي". أما في اصطلاح المتصوفة يقول القشيري : "فإن للتوبة أسبابا وترتيبا وأقساما. فأول ذلك انتباه القلب عن رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة (...). فإذا فكر بقلبه في سوء ما يصنعه وأبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال سنح في قلبه إرادة التوبة والإقلاع عن قبيح المعاملة (...) والتأهب لأسباب التوبة[20]. وهكذا يمطط مفهوم التوبة ليشمل "**انتباه القلب عن الغفلة**"، ومفارقة إخوان السوء"، والاتجاه إلى الله (المشاهدة)، والتلهف والتأسف، وإرضاء الخصوم، وتقوية الخوف والرجاء في نفسه الخ. ويبقى بعد ذلك كله أن "**معنى التوبة أن تتوب من التوبة**" (رويم)!

لنترك جانبا العبارات الصوفية الرمزية التي تقول كل شيء ولا تقول شيئا. ولنحتفظ بالملموس فقط : "التوبة تقوية الخوف والرجاء". ذلك أن التوبة في معناها الابتدائي تتعلق بالذنوب والمعاصي، فهي "رجوع" عنهما. ولكن كيف؟

هذا ينقلنا إلى المقام الثاني، مقام الخوف والرجاء.

---

١٨ - الهجويري. نفس المرجع ص ٥٣٦.

١٩ - راجع **بنية العقل العربي**. قسم العرفان. المدخل: ما العرفان. الفقرة ٢.

٢٠ - القشيري. نفس المرجع ص ٤٥-٤٦.

يفصل أبو طالب المكي القول في الخوف وينظِّر له ويصنفه أصنافا: "فـ"الخوف اسم لحقيقة التقوى. والتقوى معنى جامع للعبادة... والخوف حال من مقام العلم... فالخوف اسم جامع لحقيقة الإيمان. وهو علم الوجود والإيقان. وهو سبب اجتناب كل نهي ومفتاح كل أمر. وليس شيء يحرق شهوات النفوس ويزيل آثار آفاتها إلا مقام الخوف". ولبيان أهمية الخوف يستشهد بأقوال "المحققين"، منها قول القائل: "كمال الإيمان العلم. وكمال العلم الخوف". ومنها قول من قال: "العلم كسب الإيمان والخوف كسب المعرفة". وأيضا: "لا يسقى المحب كأس المحبة إلا بأن ينضج الخوف قلبه" الخ.

والخوف نوعان. خوف العموم وخوف الخصوص.

- أما خوف العموم وهو الخوف الذي يوصف بأنه "خوف اليقين". "خوف المؤمنين". فقوامه: "المحاسبة للنفس في كل وقت والمراقبة للرب في كل حين". ثم "الورع عن الإقدام على الشبهات من كل شيء من العلوم بغير يقين بها. ومن الأعمال بغير فقه فيها.. فالورع حال من الخوف. ثم كف الجوارح عن الشبهات وفضول الحلال من كل شيء بخشوع قلبه.. وأن يحفظ بطنه وما وعاه وهو القلب والفرج واليد والرجل وهذا خوف العموم وهو أول الحياء".

- و أما خوف الخصوص (=المتصوفة) "فهو أن لا يجمع ما لا يأكل. ولا يبني ما لا يسكن. ولا يكاثر فيما عنه ينتقل. ولا يغفل ولا يفرط عما إليه يرتحل. وهذا هو الزهد وهو حياء مزيد أهل الحياء". وأعلى درجات هذا الصنف من الخوف. خوف الخصوص: "أن يكون قلبه معلقا بخوف الخاتمة لا يسكن إلى علم ولا عمل. ولا يقطع على النجاة بشيء من العلوم. ولا سبب من أعماله وإن جلت لعدم تحقيق الخواتم". ودون هذا "خوف الجنايات والاكتساب. وخوف الوعيد وسر العقاب. وخوف التقصير في الأمر. وخوف مجاوزة الحد. وخوف سلب المزيد. وخوف حجاب اليقظة بالغفلة. وخوف حدوث الفترة بعد الاجتهاد عن المعاملة. وخوف وهن العزم بعد القوة. وخوف نكث العهد بنقض التوبة. وخوف الوقوع في الابتلاء بالسبب الذي وقعت منه التوبة. وخوف عود الاعوجاج عن الاستقامة.

ما الذي يؤسس هذا الخوف. وما مبرراته؟ **وهل الإنسان خلق من أجل الخوف فقط؟**

لا يطرح صاحب "قوت القلوب" هذا السؤال. ولكن يجيب عنه. وهذا ليس غريبا. فالخطاب الصوفي كله أجوبة بدون أسئلة! والجواب الذي يقدمه جواب عرفاني يقوم على المثال والمماثلة. يقول: "ويقال إن العرش جوهرة يتلألأ ملء الكون (فيها). فلا يكون للعبد وجد في حال من الأحوال إلا طبع مثاله في العرش على الصورة التي يكون عليها العبد. فإذا كان يوم القيامة ووقف للمحاسبة أظهرت له صورته من العرش فرأى نفسه على هيئته التي كان في الدنيا فذكر فعله فيأخذه من الحياء والرعب ما يجل وصفه"[21].

---

٢١ - أبو طالب المكي. **قوت القلوب**. ج١ ص ٢٢٥ وما بعدها

ليكن ذلك. ولكن لماذا نطلب منه أن يتعامل مع "مرآة العرش" وكأن وجوده على الأرض غير مشروع، كوجود السارق في المكان الذي يسرق فيه؟ ألم يستخلفه الله في الأرض كما نص القرآن؟ ولماذا لا نطلب منه جميل الأخلاق والعمل الصالح، كما في القرآن؟

ليس هناك أي جواب، غير جواب واحد، هو الذي كان وراء التصوف قبل الإسلام وهو : "**الخطيئة الأصلية**". والمتصوفة الإسلاميون لا يستطيعون أن يقولوا بالخطيئة الأصلية لأن القرآن أسقطها بنص صريح. وإذن لا يبقى إلا السكوت عنها، والإكثار بدلها بالكلام عن "الخوف". إذ بدون التأكيد على "الخوف" ينهار التصوف الذي من هذا النوع.

الخوف أساس التوبة، بل أساس المقامات كلها، فهو **القيمة المركزية في أخلاق الفناء**. وقد رأينا في الفقرات التي اقتبسناها من أبي طالب المكي كيف أنه يربط جل المقامات والأحوال بالخوف: العلم، المعرفة، الإيمان، الخشية، المحبة، الورع، الحياء، الزهد. كل هذه مقامات أو أحوال يؤسسها الخوف كما رأينا. لنستمع إلى شيء من تفصيل القول في الزهد لنرى كيف يتأسس على الخوف.

يقول أبو طالب المكي: "قوت الزهد الذي لابد منه، وبه تظهر صفة الزاهد وينفصل به عن الراغب، هو أن لا يفرح بعاجل موجود من حظ النفس، ولا يحزن على مفقود من ذلك، وأن يأخذ الحاجة من كل شيء عند الحاجة إلى الشيء، ولا يتناول عند الحاجة إلا سد الفاقة، ولا يطلب الشيء قبل الحاجة".

كيف؟ ألم يطلب القرآن من الإنسان أن يأخذ بزينة الدنيا وبنصيبه منها؟ ومن الطيبات. ألم يطلب من المسلمين إعداد العدة الضرورية لمواجهة العدو عند الحاجة؟

الواقع أن الدنيا لا تهم المتصوف. ولذلك كان ما يبعث على الزهد عنده هو الخوف، والخوف من الآخرة بالتحديد. أبو طالب المكي يقول : "وأول الزهد دخول غم الآخرة حتى يخرج هم الدنيا (...) وخالص الزهد إخراج الموجود من القلب، ثم إخراج ما خرج من القلب عن اليد وهو عدم الموجود".

"الزهد دخول غم الآخرة حتى يخرج هم الدنيا". لماذا نفترض "غم الآخرة" ابتداء؟ لماذا لا نفرح بها وننتظرها بشوق؟ لا جواب إلا بتبني دعوى الفلسفة الدينية الهرمسية التي ترى أن الوجود —وجود الإنسان نفسه – ذنب، أو نتيجة ذنب!

تحاول أدبيات التصوف الهرمسي الهروب من هذا الإحراج بالتمييز في الزهد بين "**زهد العموم**" وهو الذي ذكرنا، وبين "**زهد الخصوص**"، "زهد الصديقين وزهد المقربين". فهو "**الزهد في الزهد**"! ومعناه عندهم : أن ينسى الزاهد زهده "فيكون حينئذ زاهدا في زهده لرغبته في مزهده، وبهذا يكمل الزهد. وهذا لبّه وحقيقته وهو أعز الأحوال في مقامات اليقين، وهو الزهد في النفس لا الزهد من أجل النفس، والرغبة في الزهد للزهد"[٢٢].

---

٢٢ – أبو طالب المكي. نفس المرجع. ج١ ص ١٤٩–١٥٠.

"**الزهد في النفس**"! هل بالانتحار؟ لا، بل بـ"**الفناء**"، كما سنشرح لاحقا.

وكما يرتبط الزهد بالخوف يرتبط **بالتوكل**. فإذا كان الزهد نتيجة من نتائج الخوف فهو مقدمة أو "باب" للتوكل. يقول قائلهم : "العلم كله باب من التعبد، والتعبد كله باب من الورع، والورع كله باب من الزهد، والزهد كله باب من التوكل.. وليس للتوكل حد ولا غاية ينتهي إليه". قال بعضهم: "ليس في المقامات أعز من التوكل"[٢٣]. **ويورد أبو طالب المكي** لبعضهم قوله : "**التوكل ترك التدبير**، وأصل كل تدبير من الرغبة، وأصل كل رغبة من طول الأمل، وطول الأمل من حب البقاء. وهذا هو **الشرك**"! كيف؟ وأين أوامر القرآن في السعي في الأرض والتدبير الجيد وإعداد العدة وعدم استعجال الموت الخ؟.

ويحاول أبو طالب التخفيف من ربط ترك التدبير بـ "الشرك". أو بالأحرى هو يشرح متى يكون كذلك فيقول : إن المقصود بترك التدبير ترك الأماني، والإمساك عن السؤال : لمَ كان كذا إذا وقع كذا؟ ولم لا يكون كذا؟ أو لو كان كذا فيما وقع؟ فمثل هذه الأسئلة، في نظره، تحمل في طياتها نوعا من الاعتراض على الإرادة الإلهية، كما تنم عن الجهل بسابق علم الله، باعتبار أن كل ما يحدث يعلمه الله قبل أن يحدث". ويضيف : "ألا ترى أن الإنسان لا يدبر ما قد مضى" ، وإذن "فينبغي أن يكون فيما يستقبل، تاركا للتدبير له، تاركا للأماني فيه، بمعاني ما ذكرنا كتركه فيما مضى، فيستوي عنده الحالان لأن الله أحكم الحاكمين ولأن العبد مسلِّم للأحكام والأفعال راض عن مولاه في الأقدار"[٢٤].

التوكل هو ترك تدبير المستقبل، هذا ما لا خلاف فيه بين المتصوفة. وبإمكان أي شخص أن يأتي من الحجج، من القرآن والسنة والسيرة النبوية وسيرة الصحابة، ما يبرهن به على أن هذا مخالف لما يقرره الإسلام. وأن الإسلام قام زمن النبوة وبعدها إلى اليوم على "**تدبير المستقبل**"! ومع ذلك يأبى هؤلاء إلا أن ينسبوا إلى الإسلام ما ليس منه. من ذلك هذا الحديث "المرفوع"، الذي لم يذكره لا البخاري ولا مسلم. والمتصوفة المتكلمون يعتمدون في الغالب الأحاديث الضعيفة ويتركون الصحيحة. يقول أبو طالب المكي : "وقد جاء في الخبر : لو توكلتم على الله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصا وتعود بطانا ولزالت بدعائكم الجبال". والملاحظ أن عبارة "ولزالت بدعائكم الجبال" لا توجد في نص هذا الحديث" كما رواه الترمذي وابن ماجة. ومهما يكن فهذا "الخبر" لا يفيد "ترك تدبير المستقبل". لأن الطير "**تغدو**". و"**تروح**" فهي تعمل وتدبر الخ. والحق أن هذا "الخبر" هو من الأخبار التي تنقل عن عيسى عليه السلام. وأبو طالب ينقله عنه في صيغة مماثلة. قال "وقد كان عيسى عليه السلام يقول انظروا إلى الطير فإنها لا تزرع ولا تحصد ولا تدخر. والله يرزقها يوما بيوم"[٢٥].

---

٢٣ – أبو طالب المكي. نفس المرجع ج٢ ص٢.

٢٤ – نفسه. ج٢ ص٦.

٢٥ – نفسه. ج٢ ص ٤.

ومن "الأخبار" الضعيفة التي يروونها ويؤولونها حسب هواهم "الخبر" الذي ورد فيه: "**الخلق** عيال الله فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله". يقول أبو طالب: قال بعض العلماء: "هذا مخصوص، وعيال الله خاصته. قيل كيف؟ قال: لأن الناس أربعة أقسام: تجار وتجارة(؟) وصناع وزراعة. فمن لم يكن منهم فهو من عيال الله (**يعني المتصوفة**)، **فأحب الخلق إلى الله أنفعهم لهؤلاء**". ويؤيد صاحب هذا القول فكرته بكون "الله سبحانه وتعالى أوجب الحقوق وفرض الزكاة في الأموال لهؤلاء (المتصوفة). لأنه جعل من عياله من لا تجارة له ولا صنعة. فجعل معاشهم على التجار والصناع. ألا ترى أن الزكاة لا تجوز على تاجر ولا صانع لقوله (ص) لا تحل الصدقة لغني ولا لقوي مكتسب. فأقام الاكتساب مكان الغنى"[٢٦]. وهذا كله تأويل لا يستقيم. فـ" الخبر" المستشهد به يؤكد صراحة أن "**الخلق** عيال الله". أي **الخلق كلهم**. على العموم. أما البقية وهي: "فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله" فمعناها على العموم كذلك أي **أنفعهم للخلق كلهم**. فكيف يجوز تخصيص الثانية والسكوت عن الأولى؟ وسنرى أن ذلك يشمل غير المسلمين أيضا!

أما ربط النفع بالزكاة فيطرح مسألة ما إذا كان يجوز دفع الزكاة لغير المنصوص عليهم في آية الزكاة، كالمتصوفة مثلا؟ يمكن أن يقال إن المتصوفة يسمون أنفسهم "فقراء" ولكن هل ينطبق معنى الفقر عندهم على معنى الفقراء في الآية؟

لا حاجة للجدال. لنلاحظ فقط أن المتصوفة يدعون الناس جميعا للالتحاق بهم! فمن سيدفع الزكاة لهم إذا صار الناس كلهم فقراء مثلهم. يريدون أن يعيشوا من الزكاة؟

على أن مجال التوكل لا ينحصر في "أمر المعاش" و"تدبير المستقبل" من أجله. بل هو أهم من ذلك، إنه الإمساك عن تدبير أي شيء، والإمساك عن رد الفعل أيا كان. ينقل القشيري عن بعضهم قوله "أول مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بيد يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء لا يكون له حركة ولا تدبير". وعن آخر. التوكل: "ترك كل سبب يوصل إلى سبب حتى يكون الحق هو المتولي لذلك"[٢٧].

وبعد، هل نجانب الصواب إذا قلنا: التوكل إعراض عن العمل، عن عمارة الأرض التي أمر بها القرآن، وتكريس للجبر وإسقاط للمسؤولية؟

لنترك باقي المقامات فجميعها يصب فيما ذكرنا، ولننتقل إلى الأحوال.

-٣-

يقول القشيري: " **الحال** عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم، من طرب أو حزن، أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو

---

٢٦ - نفسه. ج٢ ص ٥.

٢٧ - القشيري. نفس المرجع. ص ٧٦- ٧٧.

احتياج". وما يميز الحال عن المقام عندهم هو أن "الأحوال مواهب والمقامات مكاسب. الأحوال تأتي من غير الوجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود. وصاحب المقام متمكن في مقامه وصاحب الحال مُترَقٍ عن حاله"[٢٨]. صاحب التوبة يطلبها ويعمل من أجلها ويتحمل مشاقها ويقيم فيها زمنا حتى "يستوفي أحكامها. وكذلك الشأن في الخوف والزهد والورع والصبر والتوكل وسائر المقامات. أما صاحب "**الحال**" فهو يعاني حالة وجدانية ترد عليه دون طلب منه. وقد اختلفوا في الأحوال هل تدوم أم لا؟ بعضهم اعتبرها كالبروق. وبعضهم يفرق بين "اللوائح" و"البوادِه" التي لا تدوم ولا تتوالى. فإذا دامت وتوالت سميت أحوالا. وكون المريد على "حال" معينة هو **وقته**. فإن كان بالسرور فوقته السرور وإن كان بالحزن فوقته الحزن. ومن هنا قالوا "**الصوفي ابن وقته**" بمعنى أنه "مشتغل بما هو أولى به في الحال قائم بما هو مطالب به في الحين... لا يهمه ماضي وقته وآتيه. بل يهمه وقته الذي هو فيه". ويقولون "فلان بحكم الوقت". أي أنه "**مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له**"[٢٩]. فإذا تكلم وادعى الاتحاد بالله أو ما أشبه كان ذلك منه "**شطحا**". مثل قول أبي يزيد البسطامي : سبحاني أنا ربي الأعلى". أو قول الحلاج "ما في الجبّة غير الله".

والأحوال كثيرة تكاد لا تحصى. يهمنا منها أن نشير إلى ما يتصل بموضوعنا. ولما كان "الكشف" الذي به يتحقق "**الفناء عن الخلق والبقاء بالحق**". أي الاتحاد بالله نوعا من الاتحاد. كما سنرى بعد قليل. هو الغاية التي يعمل من أجلها المريد السالك. برياضاته ومجاهداته ومعاناته لمقاماته. فإن الوصول إلى هذا "الفناء" لا يتم دفعة واحدة بل عبر سلسلة غير مترابطة من "الكشوف". تبدأ سريعة كالبرق يسمونها "**لوائح**". ثم تتوى قليلا فتكون "**طوالع**". ثم تزيد قوة فتكون "**لوامع**". فبواده فهجوم الخ. وصاحب الحال يكون في كل ذلك "صاحب تلوين" لأنه يرتقي من حال من "**التجلي**" أو الكشف إلى أخرى فوقها: من الذوق والشرب والري. إلى السكر والصحو.. وهكذا إلى الفناء. فأول التجليات عندهم : **الذوق**. ذلك أن "صفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني. ووفاء منازلاتهم يوجب لهم **الشرب**. ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم **الري**. فصاحب الذوق متساكر. وصاحب الشرب **سكران**. وصاحب الري صاح. ومن قوي حبه تسرمد شربه. فإذا دامت به تلك الصفة لم يورثه الشرب سكرا. فكان صاحيا بالحق فانيا عن كل لحظ. لم يتأثر بما يرد عليه. ولا يتغير عما هو به. ومن صفا سره لم يتكدر عليه الشرب. ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه ولم يبق بدونه".

وفي أثناء ذلك **غيبة وحضور** :غيبة عن الخلق وعن إحساسه بنفسه. بما ورد عليه من تذكر ثواب. أو تفكر عقاب الخ. وإذا غاب عن الخلق حضر بالحق. وذلك لاستيلاء ذكر

---

٢٨ - القشيري. ص ٣٢.

٢٩ -القشيري . نفسه. ص ٣١.

الحق على قلبه فهو حاضر بقلبه بين يدي ربه، "ثم يكون مكاشَفا في حضوره. على حسب رتبته، بمعان يخصه الحق سبحانه وتعالى بها"[٣٠]. **فالحضور هنا ليس هو الطرف المقابل** للغيبة بل هو وجهها الآخر : **الغيبة** عن الخلق تعني الحضور بين يدي الله. أما مقابل الغيبة فهو **الصحو**. إذ "الصحو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة". وعندما تكون الغيبة بسبب "وارد قوي" فذلك هو **السكر**، وقد يقوى السكر ويزيد على الغيبة. والغيبة قد تحصل بالعبادة نتيجة ما يغلب على قلب العابد من الرغبة والرهبة. أما السكر فهو لا يكون إلا لأصحاب الأحوال، "فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطاب الروح وهام القلب"[٣١].

هم يشبهون **السكر** بدهشة **المحب** عند مشاهدة المحبوب فجأة. أو بفتح العينين على الشمس بعد مكث في الظلام. ففي هذه الحال يغيب المحب في جمال المحبوب كما يغيب البصر في نور الشمس. ومع تكرار النظر تزول الدهشة والانبهار ويعود التمييز والبصر (قارن كهف أفلاطون). فقبل السكر كان الصحو. وهذا الصحو الذي يسبق السكر ليس بحال. بل هو عندهم **تفرقة**، فالمتصوف موجود منفصل ومفترق عن الله. أما حين السكر فيكون "**الجمع**" بينهما أو "**المحو**"، (شخصية السالك تمحى في الله وتفنى فيه)، ثم يصحو من هذا الجمع والمحو، وذلك هو "**صحو الجمع**"، أو "**الصحو بعد المحو**". وهو حال، وهو عندهم قمة الكمال. ويتردد السالك بين الصحوين، أي بين السكر والصحو ، بين الجمع والتفرقة، وهذا ما يسمى **تلوينا**. فإذا دام على حال "صحو الجمع" صار التلوين **تمكينا**.

تلك هي الدرجة الأعلى في معراج السالكين وذلك هو مقام التمكين". ويشرح الهجويري درجة التمكين بتشبيهها بحال بالشعراء في الجاهلية عند الوصول إلى ممدوحهم فيقول: "وكان الشعراء في الجاهلية يمدحون ممدوحهم بالمعاملة، ولم يكونوا ينظمون الشعر حتى يقطعوا المسافات الطويلة بحيث أنه عندما كان الشاعر يصل إلى حضرة ممدوحه كان يسل سيفه ويعقر دابته ويحطم سيفه، وكان مراده من هذا أن يقول: إن الدابة كانت تلزمني لأقطع بها المسافة إلى حضرتك، والسيف لأمنع به حسادي عن خدمتك، والآن وقد وصلت إليك ففيما جدوى آلة المسافة؟ قتلت الدابة لأني لا أجيز الرجوع عنك. وحطمت السيف حتى لا أخطر على قلبي الانقطاع عن حضرتك، وحين كانت تمر عدة أيام، كانوا عندئذ ينشدون الشعر"[٣٢]. هنا في درجة التمكين يتم "**خلع النعلين**"[٣٣].

معنى ذلك أن السالك يتحرر من كل شيء اصطنعه في سلوكه عندما يصل. وبالتالي يأتي على ما كان قدّره على نفسه من قبل جسميا وروحيا. لأنه أصبح الآن شيخا يملك

---

٣٠ – القشيري. نفسه. ص ٣٧-٣٨.

٣١ – القشيري. ص ٣٨.

٣٢- الهجويري . نفسه. ص ٦١٧.

٣٣- إشارة إلى قوله تعالى لموسى "فاخلع نعليك" (طه ١٢).

الوسائل! ومن هنا عبارتهم : "**التمكين رفع التلوين**" ومعناها أن "يكون المريد قد حمل متاعه جملة إلى الحضرة، ومحا من قلبه التفكير في الغير. فلا تجري عليه معاملة لتبدل حكم ظاهره. ولا يلزمه حال ليغير حكم باطنه"[٣٤].

يقول القشيري: "التلوين صفة أرباب الأحوال والتمكين صفة أهل الحقائق. فما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين لأنه يرتقي من حال إلى حال وينتقل من وصف إلى وصف. ويخرج من مرحل ويحصل في مربع. فإذا حصل تمكّن. وصاحب التلوين أبدا في الزيادة وصاحب التمكين وصل ثم اتصل، وأمارة أنه اتصل : أنه بالكلية عن كليته بطل.. فإذا بطل عن جملته ونفسه وحسه وكذلك عن مكوناته بأسرها ثم دامت به هذه الغيبة فهو **محو**. فلا تمكين له إذن ولا تلوين ولا مقام ولا حال. وما دام بهذا الوصف فلا تشريف ولا **تكليف**"[٣٥].

ذلك هو "**الفناء**". وقد حان الوقت لنستمع إلى "المتصوفة المتكلمين" يحدثوننا عنه بقدر ما يسمح به المجال.

-٤-

ربما كان أبو نصر السراج الطوسي المتوفى سنة ٣٧٨ هـ أول من حلل مفهوم "**الفناء**" عند المتصوفة. وقد نحا نحوه معاصره الكلاباذي (ت ٣٨٠ هـ) ثم تبعهما كل من القشيري والهجويري الذين عاشا بعدهما بنصف قرن. لقد تجندوا جميعا لإبعاد شبهة "الحلول" وتهمة "الوحدة" و"الاتحاد" عن ما يقصده "المحققون" (من المتصوفة) بـ "الفناء". والمقصود بـ "المحققين" هنا أولئك الذين يصنفون ضمن الملتزمين بالعقيدة السنية الأشعرية. ومع ذلك فلا الطوسي ولا الهجويري ولا القشيري ولا غيرهم استطاعوا أن يجردوا مفهوم "الفناء" من نتيجته المنطقية أعني "الاتحاد" بالله نوعا من الاتحاد. كما يتضح مما يلي:

يقول الطوسي : "وقد غلطت جماعة من البغداديين في قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم إلى الحلول أو إلى مقالة النصارى في المسيح". وقد غلطوا حين خلطوا بين الإنسان كوجود. والإنسان كمجموع أوصاف وسلوك وأخلاق. فاعتقدوا أن فناء "**الأخلاق البشرية**" يعني فناء "**البشرية**" نفسها. فكان "منهم من ترك الطعام والشراب. وتوهم أن البشرية هي القالب (=البدن). والجثة إذا ضعفت زالت بَشَرِيَّتُها. فيجوز أن يكون (=صاحبها حينئذ) موصوفا بصفات الإلهية".

ثم يضيف شارحا الفرق بين "البشرية" و"أخلاق البشرية" فيقول: "ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية. وأخلاق البشرية. لأن **البشرية لا تزول عن**

---

٣٤ – الهجويري. نفسه. ص ٦١٧.
٣٥ – القشيري. نفسه. ص ٤٢.

البشر كما أن لون السواد لا يزول عن الأسود ولا لون البياض عن الأبيض. **وأخلاق البشرية تتبدل وتتغير** بما يرد عليها من أنوار سلطان الحقائق. وصفات البشرية ليست هي عين البشرية"[٣٦]. **فالفناء إذن هو "فناء أوصاف" لا فناء الذات.**

غير أن هذا القول لا يستقيم داخل المذهب الأشعري الذي ينتمي إليه هؤلاء "المتكلمون". ذلك لأن "الأوصاف" عندهم أعراض. والأعراض لا تقوم بنفسها بل تقوم بالجواهر. وبما أن الأعراض لا تبقى زمانين. والجواهر لا تنفك عنها. لا توجد بدونها[٣٧] . فإن القول بفناء الأوصاف وبقاء الذات التي تقوم بها تلك الأوصاف. قول فيه تناقض. بعبارة أخرى: فناء أوصاف البشرية يلزم عنه حتما فناء الذات البشرية. أي اتحادها مع ذات الله.

وللخروج من هذا قالوا: إن فناء وصف لا بد أن يحل محله **بقاء** : وصف آخر. (لابد من عرض يحل مكان عرض). وما يرمي إليه المريد من خلال مجاهداته هو في الحقيقة استبدال أوصاف وأخلاق بأخرى تقربه من الله. وهكذا : ف "معنى الفناء والبقاء في أوائله (=أوائل مجاهدات المريد): فناء الجهل ببقاء العلم. وفناء المعصية ببقاء الطاعة. وفناء الغفلة ببقاء الذكر. وفناء رؤيا حركات العبد ببقاء رؤية عناية الله في سابق العلم". وهكذا إلى فناء جميع أوصافه الذي يكون فيه بقاؤه بصفة بقاء الله!

يستعيد القشيري هذا التلازم بين **"الفناء" و"البقاء"** في سلوك المريد فيقول : "أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة. وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة (...). فمن فني عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة. ومن غلبت عليه الخصال المذمومة استترت عليه الصفات المحمودة". وهكذا فما يفنى هو ما دعاه الطوسي بـ"أخلاق البشرية". غير أن ما دعاه الطوسي بهذا الاسم هو شيء مبهم إذا فهمنا منها ما عدا "البشرية" التي قصد بها الجسم القالب والروح الحالة فيه. وهذا الغموض هو ما يريد القشيري أن يرفعه من خلال التمييز بين الأفعال والأخلاق والأحوال في ما يتصف به الإنسان من مقومات زائدة على بشريته. أي على جسمه وروحه. يقول: "واعلم أن الذي يتصف به العبد أفعال وأخلاق وأحوال. فالأفعال تصرفاته باختياره. والأخلاق جبلة فيه. ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة. والأحوال ترد على العبد على وجه الابتداء. لكن صفاؤها بعد زكاء الأعمال. فهي كالأخلاق من هذا الوجه. لأن العبد إذا نازل الأخلاق بقلبه فينفي بجهده سفسافها منَّ الله عليه بتحسين أخلاقه. فكذلك إذا واظب على تزكية أعماله ببذل وسعه مَنَّ الله عليه بتصفية أحواله بل بتوفية أحواله"[٣٨].

ومعنى ذلك أن "الأحوال" التي هي "مواهب" ترد على المريد ابتداء ومن دون طلب. والتي تبلغ تمامها في "حال" الفناء الذي يتحقق به "الوصال" و"الاتصال" بتعبير بعضهم أو

٣٦- السراج الطوسي. اللمع. ص ٥٤٣ .

٣٧ - شرحنا هذا بتفصيل في : **بنية العقل العربي**. قسم البيان. الفصلان الخامس والسادس.

٣٨- القشيري. **الرسالة**. نفس المعطيات المذكورة ص ٣٦.

"الوحـدة" و"الاتحـاد" بتعـبير آخرين. إن الأحوال إنما تصفو وتصير مشاهدة ووصالا بـ "زكاء الأعمـال"، أعمـال المريد السالك ومجاهداته. فالأحوال من هذه الناحية كالأخلاق. فهي تتغير وتـتحول مـن المذموم إلى المحمود. وذلك بـ "العمل" على تحسينها[٣٩]. وانطلاقا من هذا الفهم لـ"الفناء" بأبعاده الثلاثة، أي بوصفه زوال أفعال وأخلاق وأحوال وبقاء مقابلها. يصنف القشيري **أنواع "الفناء"** —وبالتالي البقاء— ودرجاتهما كما يلي. يقول:

١- "فمن ترك مذموم **أفعاله** بلسان الشريعة (=طبقا لأحكامها) يقال إنه **فني عن شهواته. فإذا فني عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته**. بمعنى أن تجنب ما تنهى عنه الشريعة واتباع ما تأمر به ينتج عنهما وضعية العبد المخلص لعبودية لمالكه (وهو هنا الله). والمسافة بين الله والعبد هي نفس المسافة بين العبد ومالكه. هذا له صفات خاصة. وذاك له صفات خاصة كذلك.

٢- ومن زهد في دنياه بقلبه (=بلسان التصوف) يقال **فني عن رغبته**. فإذا فني عن رغبته فيها **بقي بصدق إنابته** (يميزون بين التوبة التي مبعثها الخوف من العقاب، والإنابة التي تكون لطلب الثواب). والزهد بهذا المعنى هو بداية طريق المتصوف. فهو ينتقل من تجنب الشهوات خوف العقاب (وهذه هي وضعية المؤمن العادي) إلى الاشتغال بالنوافل والعبادات الزائدة على الواجبات —التي لا عقاب على تركها— وهدفه تحصيل الثواب.

٣- ومن عالج أخلاقه فني عن قلبه وجسده الحسدُ والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذا من رعونات النقص، يقال فني عن سوء الخلُق. **فإذا فني عن سوء الخُلُق بقي في الفتوة والصدق**. (الفتوة عند الصوفية: البذل والعطاء والتضحية وإيثار الغير وخدمته). وهذه مرحلة فوق السابقة لأن الأمر يتعلق هنا ليس فقط بالنوافل التي هي عبادات زائدة يتقرب بها المرء من الله. بل يتعلق الأمر هنا بفناء الصفات الخلقية التي هي من طبيعة الإنسان كالحسد والبخل الخ. والانتقال إلى مضاداتها من الكرم والبذل الخ.

٤- ومن شاهد جريان القدرة (=الإلهية) في تصاريف الأحكام (=القضاء والقدر) يقال **فني عن حسبان الحدَثان من الخلق** (= لا يعود يخاف أو يتوقع الشر أو الأذى أو التأثير من الناس). فإذا فني عن توهم الآثار (=التأثير) من الأغيار **بقي بصفات الحق**. وهذه أيضا مرتبة أعلى من السابقة، لأن الأمر هنا لا يتعلق بمجرد التحرر من البخل والحسد الخ. والتحلي بالكرم والبذل والإيثار الخ. بل يتعلق الأمر هذه المرة بالتحرر من الخوف من "صروف الدهر": من الاهتمام بما قد يحدث أو لا يحدث. وذلك لأن "التوكل" في هذه المرحلة قد حل محل الاعتقاد في الأسباب: كل ما يحدث. يحدُث بإرادة الله وقدرته، ولا قدرة لغير الله.

٣٩- أما عبارة "من الله عليه" التي حرص القشيري على إقحامها مرتين كجملة اعتراضية فهي من أجل تأكيد التزامه في خطابه بالعقيدة الأشعرية التي ترفض نسبة الفعل إلى الإنسان (وهو هنا تحسين أخلاقه الخ). انظر الفصل الثالث.

٥- ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار ولا أثرا ولا رسما ولا طللا يقال إنه **فني عن الخلق وبقي بالحق**". وهذا هو قمة الفناء. فبما أن كل ما يحدث من الله يحدث. وكل ما يجري بقدرته يجري. فكل شيء في الكون تسري فيه إرادة الله. والمخلوقات كلها بما فيها الإنسان موضوعات للإرادة الإلهية. والاعتقاد في هذا معناه: "**الفناء عن الخلق والبقاء بالحق**". وهذا تعبير فيه التواء. وصريحه: لا يوجد إلا هو والله. ولذلك جاز للحلاج أن يقول: "ليس في الجبة غير الله"، وللبسطامي أن يصرخ: "سبحاني ما أعظم شأني"، من جهة، وجاز، من جهة أخرى، المساواة بين "الفناء" والشرك!

ويحاول القشيري صرف الانتباه عن هذا المعنى الصريح لمفهوم "الفناء"، تجنبا لردود الفعل من الفقهاء والعلماء السنيين، فيضيف شارحا الموقف كما يلي، قال: "ففناء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة (يكون) بعدم هذه الأفعال. وفناؤه عن نفسه وعن الخلق (يكون) بزوال إحساسه بنفسه وبهم. فإذا فني عن الأفعال والأخلاق والأحوال فلا يجوز أن يكون ما فني عنه من ذلك موجودا. وإذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا إحساس ولا خبر، فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير محس بنفسه وبالخلق". وهكذا فـ"الفناء" إذا قصد به الأفعال والأخلاق والأحوال، أي ما أسماه الطوسي بـ "أخلاق البشرية"، فهو فناء بمعنى الزوال والعدم. أما إذا قصد به الذات، سواء ذات المريد أو ذوات الأغيار، أي ما أسماه الطوسي بـ "البشرية"، فهو مجرد فقدان الإحساس. ويشرح القشيري حال هذا "الفناء"، فناء الإحساس بحال من يدخل على ملك. يقول: "وقد ترى الرجل يدخل على ذي سلطان أو محتشم فيذهل عن نفسه وعن أهل مجلسه هيبة، وربما يذهل عن ذلك المحتشم. حتى إذا سئل بعد خروجه من عنده (...) لم يمكنه الإخبار عن شيء". ويضيف القشيري: "فهذا تغافلُ مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق، فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه، فلو تغافل عن إحساسه بنفسه وأبناء جنسه فأي أعجوبة فيه؟".

ويعود القشيري بعد هذا المثال الذي كان المقصود منه تبرئة ساحة "الفناء" الصوفي من دعوى "الاتحاد" وتبريره في الوقت نفسه، يعود ليلخص الموقف في عبارة مركزة فيقول: "فمن فني عن جهله بقي بعلمه. ومن فني عن شهوته بقي بإنابته. ومن فني عن رغبته بقي بزهادته. ومن فني عن مُنْيته بقي بإرادته، وكذلك القول في جميع صفاته. **فإذا فني العبد عن صفته بما جرى ذكره يرتقي عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه**".

كيف؟ ذلك ما يشرحه القشيري من خلال التمييز، مرة أخرى، بين ثلاث درجات أو مراتب في "الفناء": "فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق. ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق. ثم **فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق**"[40]. البقاء بصفات الحق

٤٠- القشيري. الرسالة. نفس المعطيات السابقة. ص ٣٧.

معناه، التخلص من جميع الصفات المذمومة والتحلي فقط بالصفات المحمودة التي وحدها يوصف بها الله (=رؤوف، رحيم، كريم الخ)، وهذا هو الخُلُق الحسَن "بلسان الدين" ولا شيء فوقه. أما "الفناء عن صفات الحق بشهود الحق" فمعناه فناؤه عن كل صفة لأنه لا يشعر بشيء آخر غير ما يشاهد، وما يشاهد هو الله. وبما أنه لا يحس بنفسه فلا يبقى إذن إلا مشاهدته الله، وهذا ما يسميه بعضهم بـ "**وحدة الشهود**"، حيث يغدو المشاهِدُ والمشاهَدُ شيئا واحدا. وهذا تعبير يقصد به تجنب التصريح بـ"**وحدة الوجود**" لأن المشاهد والمشاهَد هما في جميع الأحوال وجودان، وباتحادهما يصيران وجودا واحدا. وهذا ما تنطق به عبارة القشيري التالية: "فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق". **فالاستهلاك في وجود، مع فناء شهود ذلك الوجود، معناه التماهي مع ذلك الوجود**، وهذا هو "وحدة الوجود[41]".

وهذا الذي يقال في الفناء يقال في "المحبة". وحال **المحبة** هي عينها حال التوحيد، حال الفناء. يقول الجنيد: المحبة: "دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب". بمعنى أن صفات الله (المحبوب) تصبح بديلا عن صفات السالك قبل "الوصال"، قبل حال المحبة. وقلَب غيرُه العبارة فقال: "حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء". (=الفناء). وقال آخر، المحبة: "محو المحب لصفاته وإثبات المحبوب بذاته"[42]. ويشرح الهجويري هذه العبارة فيقول: "بمعنى أنه عندما يبقى المحبوب ينبغي أن يفنى المحب، لأن غيرة المحبة تنفي بقاء المحب لتصير لها الولاية المطلقة، ولا يكون فناء صفة المحب إلا بإثبات ذات المحب"[43]. ومعلوم أنه إذا فني المحب في ذات المحبوب فلا يبقى إلا المحبوب الذي هو نفسه المحب. وهذا هو الاتحاد!

جميع المعاني السابقة، نجدها ملخصة مكثفة في عبارة مشهورة للجنيد ذكرها القشيري وقد جاء فيها: "وسئل الجنيد عن توحيد الخواص فقال: أن يكون العبد شبحا بين يدي الله سبحانه، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته (=الجبر)، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته، في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته، ليقام الحق سبحانه له فيما أراد منه. **وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون**" (=الاتحاد). وفي عبارة أخرى للجنيد أيضا أن التوحيد هو: "**أن الحق سبحانه مكان الجميع**"[44].

على هذا المستوى يتحدثون عن "**المحبة**" و"**الرضا**"، وهما متداخلان. بعضهم يجعلهما مقامين وبعضهم يعتبرهما حالين، والمقصود: محبة الله ورضا الله بمعنيين: في

٤١ - نفسه. ص ٣٧. انظر: **تكوين العقل العربي**. الفصل التاسع فقرة ٧.

٤٢ - القشيري. نفسه ص ١٤٤.

٤٣ - الهجويري. نفسه. ص ٥٥٤.

٤٤ - القشيري. ص ١٣٥

البداية والمنطلق كان اتجاه المحبة والرضا من السالك إلى الله، يحب الله، ويرضى بقضاء الله. أما في النهاية، عند الوصول والتمكين، فالاتجاه سيكون من الله إلى السالك: يحبه الله ويرضى عنه. وهم يستشهدون بقوله تعالى "يحبهم ويحبونه" (المائدة ٥٤)، وقوله: "رضي الله عنهم ورضوا عنه" (المائدة ١١٩)، مع أن السياق مختلف. وما يهمنا هنا هو ما يترتب من نتائج على هذين "الحالين": جبرية صارمة من جهة، وفناء الأخلاق أو إسقاط التكاليف الشرعية، من جهة ثانية.

-٥-

أما تكريس **القول بالجبر** فذلك من مقتضيات "حال الرضا". وأشهر من ربط بين الاثنين أبو سليمان الداراني المتوفى سنة ٢١٥ هـ. فقد هاجم المعتزلة لقولهم بحرية الإرادة والقدرة على الفعل، وصرح بالجبر المطلق فقال: الرضا هو "أن لا تسأل الله الجنة ولا تستعيذ من النار". وكان يقول: "ليس أعمال الخلق بالذي يسخطه (=الله) ولا بالذي يرضيه، وإنما رضي (الله) عن قوم فاستعملهم بعمل أهل الرضا، وسخط على قوم فاستعملهم بعمل أهل السخط"[٤٥]. وقال: "قد أسكنهم الغرف قبل أن يطيعوه وأدخلهم النار قبل أن يعصوه. وقد كان عمر بن الخطاب يحمل الطعام إلى الأصنام والله تعالى يحبه ما ضره ذلك عند الله طرفة عين". يقول: "كيف يعجَب عاقل بعمله... وإنما يعد العمل نعمة من الله، وإنما ينبغي له أن يشكر ويتواضع. وإنما يعجَب من عمله القدريةُ (المعتزلة) الذين يزعمون أنهم يعملون، فأما من زعم أنه مستعمل فبأي شيء يعجَب". بعبارة وجيزة "الله يختار من يرضى عنهم في سابق الأزل"[٤٦]. وبعبارة الجنيد: " **الرضا رفع الاختيار**". وفي هذا المعنى قال ابن عطاء الله: "الرضا نظر القلب إلى قديم اختيار الله للعبد"، ويفسره الهجويري: "بمعنى أن يعرف العبد أن كل ما يلحق به قد اقتضته إرادة قديمة وحكم سابق فلا يضطرب، ويطيب قلبه"[٤٧].

ويربط المتصوفة الرضا **بالمحبة**، كما يربطون الجبر بالمحبة ويعتبرونه من مقتضياتها. يرى المحاسبي: "إن الرضا نتيجة المحبة، لأن المحب يرضى بما يفعله المحبوب: فإذا تعذب يسعد بالمحبة، وإذا تنعم لا يحجب عن المحبة ويترك اختياره في مقابل اختيار الحق". وفي الصدد يوردون الحكاية التالية: سقط شخص في دجلة وهو لا يعرف السباحة. فقال له رجل على الشاطئ: أتريد أن أنبه أحدا ليخرجك؟ قال: لا. فقال: تريد أن تغرق؟ قال: لا. فقال له: ما تريد إذن؟ قال: ما يريده الحق لي؟ ما شأني والإرادة؟[٤٨]. وهذه حكاية مصنوعة كمجمل حكاياتهم، لأن من يسقط في النهر فإما أن يكون فعلا في وضعية

---

٤٥ - السراج الطوسي. **اللمع**. نفس المعطيات السابقة. ص٨١.

٤٦ - أبو نعيم. **حليه الأولياء**. ج٩ ص٢٥٧-٢٦١.

٤٧ - الهجويري. نفسه. ص ٤٠٧.

٤٨ - الهجويري. ص ٤٠٨.

الغـارق. وفي هـذه الحالـة لا يتصور منه هذا الحوار الهادئ "العاقل". وإما أن يكون في وضعية غير وضعية الغرق وفي هذه الحالة فهو ليس في حاجة إلى من "يخرجه"!

وكمـا يـربطون الرضـا بالجبر يربطون المحبة بالتحلل من التكاليف الشرعية. يقول أبو طـالب المكـي :"المحـبة : أعـلى مقامات العارفين، وهي إيثار من الله تعالى لعباده المخلصين. معهـا نهايـة الفضـل العظيم. قال تعالى: "يحبهم ويحبونه" (المائدة ٥٤). وهذا نفسه هو معنى الرضـا. ويضيف : "قال زيد بن أسـلم: "إن الله ليحب العبد حتى يبلغ من حبه له أن يقول **اصنع ما شئت فقد غفرت لك**". ويورد حديثا جاء فيه "**إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب**"[٤٩]. **وفي هذا إسـقاط صريح للتكاليف الشرعية**.

وقـد عـرض ابـن عـربي في موسـوعته الصـوفية –الفتوحات المكية– لمسألة "المحبة" بتفصـيل. فكان أكثر صراحة في تقرير **سقوط التكاليف الشرعية**. مستندا في ذلك إلى النصوص الديـنية مـن قـرآن وحديـث. يؤولهـا حسـب مراده منها. فتحت عنوان: "نعت المحب بأنه جـاوز الحـدود بعـد حفظهـا". ويقصـد المتصـوف الـذي بـلغ أعـلى درجـة في المحبة. درجة الكشـف/العـلم. مـتجاوزا بذلـك الحـدود التي تشد إليها صاحب الحال. يقول ما يلي: "وقد عـين الحـق صـنفهم (المحبين) فهو ما ذكر الله سبحانه في قوله : أذنب عبد ذنبا **فعلم** أن له ربـا يغفـر الذنـب ويـأخذ بـالذنب. فقـال.. اعمـل مـا شـئت فقد غفرت لك[٥٠]. فأباح له وأخـرجه مـن الـتحجير في الدنيـا إذ كـان الله لا يأمـر بالفحشـاء. فما عصى الله صاحب هذه الصـفة (صفة العلم/الكشف). بل تصرف فيما أباحه الله له. وقد كان قبل هذه الصفة من أهل الحـدود (=الـذي تطبق عـليهم الشـريعة) فجاوزهـا بعـد حفظهـا. فهذا أعطاه شـرف العلم مع وجـود عقـل التكـليف، بخـلاف صـاحب الحـال (=الـذي لم يصل مرتبة الكشـف). فإن حكم صـاحب الحـال حكـم المجـنون الـذي ارتفـع عـنه القلم. فلا يكتب لا له ولا عليه. وهذا (= المحـب) يكـتب له، ولا عـليه". ذلك أن "**الحب مزيل للعقل، وما يؤاخذ الله إلا العقلاء. لا المحـبين، فـإنهم في أسـره، وتحـت حكـم سـلطان الحـب**". وأيضـا: "**المحـب غير مطالب بـالآداب**. إنمـا يطالب بالأدب من كان له عقل. وصاحب الحب ولهان مدله العقل. لا تدبير له. فهو غير مؤاخذ في كل ما يصدر عنه"[٥١].

ويقول شعرا في مكان آخر:

هم معشر حلوا النظام وخرقوا السياج فلا فرض لديهم ولا نفـل
مجانـين غـير أن جنونهم عزيــــز. على أعتـابه يسجـد العقـل

---

٤٩ – أبو طالب المكي. نفس المرجع. ج١ ص٥٠.

٥٠ – حديث رواه البخاري وغيره.

٥١ – ابن عربي. **الفتوحات المكية**. دار صادر. بيروت. د–ت. ج٢ ص ٣٥٧–٣٥٩.

لنترك أصحاب الأحوال وجنونهم. ولنرتق إلى ما "فوق الجنون" **إلى الولاية والحرية**: قمة "الأحوال"، وغاية "السالك"، ونهاية الآداب.

الرضا، المحبة، التمكين مقامات أو أحوال –بل هما معا!– تقع كما قلنا في قمة مدارج السالكين. ولا يبقى بعدها إلا أن يرفع عن "السالك" هذا الوصف. وصف "المريد السالك". **فيتحرر من مشقة المجاهدة** ويخرج من قيد المقامات وتغير الأحوال. ويصل إلى إدراك الطلب ويرى جميع المرئيات بالعين. وسمع جميع المسموعات بالأذن. ويعرف جميع المعروفات بالقلب، ويدرك جميع المدركات بالسر...

-٥-

في هذا المقام الذي لا مقام فوقه تنتهي مجاهدات "السالكين" وآدابهم. إنها تلغي نفسها بنفسها. إن **"أخلاق الفناء" تفنى هي الأخرى لتفسح المجال لحرية جديدة تماما هي "حرية فناء الأخلاق"**. نعم للحرية معنى خاص في لغة المتصوفة. يتحدث المتصوفة المتكلمون عن الإنسان بلفظ **"العبد"** ويصفونه بأوصاف **العبودية** ولا يبقون في ماهيته وهويته شيئا آخر غير العبودية. غير أن الأمر ينقلب رأسا على عقب عندما يصلون بخطابهم عن المريد السالك إلى درجة الفناء. **هنا يتحدثون لا عن العبودية** بل عن **"الحرية"**. فما معنى الحرية هنا؟

يقول القشيري: "حقيقة الحرية في كمال الحرية"! ويعبر عن الفكرة نفسها بوضوح أكبر على لسان الحلاج فيقول: "قال الحسين بن منصور (الحلاج): **إذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها يصير حرا من تعب العبودية**"[٥٢].

وكما يجعل المتصوفة المتكلمون للألفاظ معنيين، معنى للعامة، ومعنى للخاصة، وأحيانا كثيرة معنى ثالثا لخاصة الخاصة، فإن للحرية عنده ثلاثة معان أو درجات: **حرية العامة وهي التحرر من عبودية الشهوات** وهي للمريدين المبتدئين الذي لم يفارقوا بعد درجة العامة. **وحرية الخاصة وهي التحرر من "رق المرادات، لفناء إرادتهم في إرادة الحق"**، إنها حرية المريد الذي اجتاز جميع المقامات ووصل درجة الفناء، فتحرر من المجاهدات. **وحرية خاصة الخاصة وهي التحرر من "رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار"**. وفي هذا المعنى قال بعضهم: **"إن الله خلقك حرا فكن كما خلقك"**. أي **غير مكلف**. الحرية هنا معناها التحلل من "الرسوم" وهي التكاليف الشرعية التي هي موضوع الفقه وشغل الفقهاء.

بعض المتصوفة يبررون هذه "الحرية" بكونهم قد **"تجوهروا"**، بمعنى أن نفوسهم قد كمل تطهيرها فصاروا جواهر خالصة، واستخلصوا من ذلك أن التكاليف الشرعية، وكذا الرياضات والمجاهدات، لم تعد بالنسبة لهم ذات معنى لأنها إنما فرضت من أجل تطهير

---

٥٢ – القشيري. نفس المرجع ص١٠٠.

النفس، وبما أن نفوسهم قد بلغت غاية الطهر فهم لم يعودوا ملزمين بها بل هي ساقطة في حقهم لكونها إنما تشوش عليهم فضاء "الحضرة الإلهية" الذي يغمرهم، وهو فضاء "الحرية" و"الحقيقة". وعن هؤلاء يقول ابن الجوزي : ومنهم من "داوموا على الرياضة مدة، فرأوا أنهم قد تجوهروا فقالوا : لا نبالي الآن ما عملنا، وإنما الأوامر والنواهي للعوام، ولو تجوهروا لسقطت عنهم. قالوا: وحاصل النبوة ترجع إلى الحكمة والمصلحة، والمراد منها ضبط العوام، ولسنا من العوام فندخل في حجر التكليف لأنا قد تجوهرنا وعرفنا الحكمة"[٥٣]. وإليهم يشير ابن حزم بقوله: "ادعت طائفة من الصوفية أن في أولياء الله تعالى من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل، وقالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك وحلت له المحرمات كلها من الزنا والخمر وغير ذلك. واستباحوا بهذا نساء غيرهم. وقالوا: إننا نرى الله ونكلمه وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق"[٥٤].

والجدير بالإشارة هنا أن دعوى **"التجوهر"** وما يبنى عليها من القول بالتحلل من التكاليف الشرعية، دعوى قديمة قال بها بعض الهرمسيين من متصوفة ما قبل الإسلام فهي جزء من التراث الهرمسي الصوفي ككل. وكان إخوان الصفا، الذين غرفوا في وقت مبكر من الفلسفة الهرمسية، قد ألمحوا إلى هذه الفكرة في رسائلهم – وهي من المؤلفات الإسماعيلية الأولى"[٥٥]– وجعلوها جزءا من "الحقيقة" التي ينطوي عليها ظاهر الشريعة. ولكن بما أنهم كانوا يوظفون الدين والفلسفة معا من أجل قضيتهم السياسية فقد ربطوا سقوط التكاليف الشرعية بانتصار حركتهم وبلوغها مداها مع **"القائم"** الذي ينتظرونه ليقوم بدولتهم فيخرجون من "الستر" أي من السرية، إلى "الكشف"، أي إلى العلن تحت راية دولتهم. وإلى أن يقوم هذا "القائم" فلا بد من الأخذ بـ "الشريعة" و"الحقيقة" معا، أي لا بد من إظهار التقيد بالشريعة زمن الدعوة. مع الاحتفاظ بـ الحقيقة"، حقيقة مذهبهم الذي يلغي التكاليف الشرعية، كموضوع إيمان وقضية نضال. قالوا إن "من أقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان ذا جسم بغير روح، ناقص الآلة، فلا يزال مستخدما في الشريعة مقارنا للطبيعة حتى يكتسب روحا كاملة ونعمة شاملة ترفعه إلى السماوات العالية والروحانيات السامية. ومن كان مقبلا على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن والتكاليف فهو ذو روح تعرت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها، فيوشك أن تنكشف سوءته. وتنتهك في العالم عورته، **إذ خرج بصورته المجردة في غير أوانها ونطق بالحكمة في غير زمانها**"[٥٦]. إن التقيد بالتكاليف الشرعية واجب في دور "الستر" أما في "دور الكشف"

٥٣– أبو الفرج بن عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **تلبيس إبليس**. إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة ١٩٢٨. ص ٣١٧.

٥٤ – ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ج٤ ص ٢٢٦. مكتبة خياط بيروت. د–ت.

٥٥– أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب. الفصل ١٠.

٥٦ – إخوان الصفا، **الرسالة الجامعة**. تحقيق جميل صليبا. مطبعة الجامعة السورية د–ت. ج١ ص ١٣٩.

فسيرفع "القائم" عن الناس مشقة التكليف "ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم". (قارن: سورة الأعراف ١٥٧) أي "الشريعة الواجبة عليهم"[٥٧].

على أن هذه الفكرة الهرمسية الأصل، فكرة التحلل من التكاليف الشرعية، التي تبناها المتصوفة والإسماعيليون، ملفوفة حينا في نوع من الغموض الشفاف، أو مقيدة حينا آخر بقيود واهية، إنما تجد التعبير الصريح، "المؤيد" باستشهادات من القرآن والحديث، لدى "الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر" محيي الدين ابن عربي الذي تبنى الفلسفة الدينية الهرمسية صراحة وجعلها أساس فهمه الباطني للنصوص الدينية الإسلامية. وبما أن المجال هنا لا يتسع لعرض مفصل لفلسفته الأخلاقية كما يقتضيها مذهبه في وحدة الوجود فإننا سنقتصر منها على الجوانب المتصلة بموضوعنا.

يميز ابن عربي بين "**الأمر التكويني**" ويقصد به إيجاد الله الشيء بقوله: "كن" ("وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن، فيكون" – البقرة ١١٧). فالأمر التكويني عنده هو الإرادة الإلهية، أو العناية الإلهية، وهو الطبع الذي عليه الكون. وبما أن كل ما في الوجود من فعل الله، فما نسميه الخير والشر والقبح والحسن هي أمور مقدرة جعلها الله من طبيعة الوجود. والإنسان يأتي الخير أو الشر بطبعه، بمقتضى الأمر التكويني أي المشيئة الإلهية، أي الطبيعة التي طبع عليها، ويسميها ابن عربي العين الثابتة. **ومفهوم "الأعيان الثابتة"** أساسي في فلسفته ويقصد به صور الأشياء في علم الله قبل ظهورها إلى الوجود المشخص، وهي فكرة هرمسية، كما سبق أن بينا في مكان آخر[٥٨]. والأعيان الثابتة –أو لنقل الأشياء كما هي في طبيعتها الذاتية، ليست في الحقيقة خيرا ولا شرا. فالخير لذاته والشر لذاته لا وجود لهما ولا معنى لوصف الشيء بهما على مستوى الوجود، أي "الأمر التكويني". وإنما يوصف الشيء بأنه خير أو شر بناء على نوع آخر من "الأمر" يسميه ابن عربي بـ "**الأمر التكليفي**"، أي الأوامر الدينية والخلقية[٥٩]. وهكذا فالناس يفعلون الشر مثلا استجابة لطبعهم الذي تقتضيه أعيانهم الثابتة، أي بمقتضى الأمر التكويني، وهو قضاء وقدر[٦٠]. ولكنهم يخالفون بذلك

٥٧- أبو يعقوب السجستاني. **إثبات النبوات**. دار المشرق، بيروت. ١٩٨٢. ص ١٧٧ والمقصود في الآية المذكورة بـ "الأصر والأغلال". حسب التفاسير السنية: التكاليف الصعبة والأحكام الشاقة التي كانت مفروضة على بني إسرائيل والتي أعفى الله منها المسلمين. والضمير في الآية المذكورة يعود على الذين يتبعون النبي محمد من بني إسرائيل. أما السجستاني، والإسماعيلية عموما، فيرى أنه كما أعفى النبي محمد (ص) أمته من بعض التكاليف الشاقة التي كان الله قد فرضها على الأمم السابقة بواسطة أنبيائهم، سيعمل "القائم" على رفع بعض التكاليف الشاقة عن أمة محمد.

٥٨ – **بنية العقل العربي**. قسم العرفان. الفصل الرابع. الفقرة ٤.

٥٩ – ابن عربي. **فصوص الحكم**. تحقيق وشرح أبو العلا عفيفي. دار الكتاب العربي. بيروت. د-ت. ص ١/٤١– ١٦٥، ٢٢/٤١–٦٤–٦٥. ١٠٣، ١٢٠، ٢٠١،–٢٠٢، ٢٢٨.

٦٠ – القضاء عند ابن عربي هو حكم الله في الأشياء قبل أن تكون على ما هي عليه في ذاتها أي كأعيان ثابتة أي حسب الأمر التكويني. وأما القدر فهو توقيت حصول الشيء كما تقتضيه طبيعة عينه الثابتة.

مقتضيات الأمر التكليفي، أي أوامر الشرع. **وهكذا ففعل الشر طاعة للأمر التكويني وفي نفس الوقت عصيان للأمر التكليفي**. وبما أن الأمر التكويني هو السابق المتقدم فإن الحكم في النهاية له. وهذا يعني أن الناس جميعا يسيرون على هدى من الله بمقتضى الأمر التكويني، وأنه بالتالي **فلا عقاب ولا عذاب**. وأما المعصية فهي –كالطاعة– أسماء شرعية لوصف السلوك، ولا يترتب عنها في الحقيقة عذاب لأن رحمة الله وسعت كل شيء.

ذلك هو ملخص آراء ابن عربي في موضوع سقوط التكاليف الشريعة وفناء الأخلاق جملة. وفيما يلي بعض نصوصه في الموضوع.

يقول ابن عربي في تقرير حكم المشيئة الإلهة وأن رحمة الله سبقت غضبه: "ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله عز وجل وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا، إذ لا ينفذ حكم إلا لله في نفس الأمر. لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر، وإن كان تقريره من المشيئة. ولذلك نفذ تقريره خاصة، فإن المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به. فالمشيئة سلطانها عظيم ... لأنها لذاتها تقتضي الحكم. فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجا عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية فليس إلا الأمر بالواسطة (الرسول) لا الأمر التكويني. فما خالف اللهَ أحدٌ قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة، فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم. وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل، لا على من ظهر على يديه، فيستحيل ألا يكون. ولكن في هذا المحل الخاص، فوقتا يسمى به مخالفة لأمر الله، ووقتا يسمى موافقة وطاعة لأمر الله. ويتبعه لسان الحمد أو الذم على حسب ما يكون. ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه لذلك كان **مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها** (=الجميع إلى الجنة)، فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء[٦١]، وأنها سبقت الغضب الإلهي. والسابق متقدم، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر (=الغضب) حكم عليه المتقدم (=الرحمة) فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق، فهذا معنى **سبقت رحمته غضبه**[٦٢]، لتحكم على ما وصل إليها، فإنها في الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية. فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها"[٦٣].

ويؤكد هذا المعنى بصدد الآية : "ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها، إن ربي على صراط مستقيم" (هود ٥٦) يقول: فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم فهم غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون. فكما كان الضلال عارضا كذلك الغضب الإلهي عارض. والمآل

٦١ – إشارة إلى قوله تعالى : "قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء" (الأعراف ١٥٦).
٦٢ – في الحديث إنّ اللهَ "لَمَّا قَضَى الْخَلْقَ كتبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ إنَّ رحْمتي سبَقتْ غضبي" البخاري وغيره.
٦٣ – ابن عربي. **فصوص الحكم** . ١/ ١٦٥–١٦٦.

إلى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي السابقة. وكل ما سوى الحق دابة، فإنه ذو روح. وما ثمَّ من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره، فهو يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم، فإنه لا يكون صراطا إلا بالمشي". أما "المجرمون" في الآية "فنسوق المجرمين"[٦٤] فقد "كانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم، لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة، فما مشوا بأنفسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب. "ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون" (الواقعة ٨٥) (فصوص ص ١/١٠٧-١٠٨).

ويفيض ابن عربي القول في قصة فرعون وموسى كما وردت في القرآن فيؤولها حسب مذهبه وينتهي به التأويل إلى أن فرعون الذي " كان مثالا للعصيان والكفر والطغيان والادعاء والكبرياء"، والذي كان "يمثل في نظر ابن عربي وفي نظر الحلاج من قبله دور الفتوة والبطولة"، إنما كان يلبي بذلك الأمر الإلهي التكويني الذي يخضع له كل ما في الوجود. أما مخالفته بمعصيته الأمر التكليفي، فهي طاعة في صورة معصية ونجاة في صورة هلاك. يقول بصدد ما ورد في القرآن من عزم فرعون على قتل الطفل موسى، وقول امرأة فرعون له عن الطفل إنه "قُرَّة عين لي ولك، لا تقتلوه عسى أن ينفعنا "(القصص ٩)، يقول: " فيه قرة عينها بالكمال الذي حصل لها.. وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق[٦٥] فقبضه طاهرا مطهرا وليس فيه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئا من الآثام" (فصوص ١/٢٠١).

لنقف عند هذا الحد ولننتقل إلى الخلاصة.

---

٦٤ – الآية: "ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا" (مريم ٨٦).

٦٥ – الآية : "وجوزنا ببني إسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين" (يونس ٩٠).

إجمال ومناقشة

كل شيء في أخلاق الفناء ... ينتهي إلى عكسه!

أخلاق الفناء التي تحكم الموروث الصوفي في الثقافة العربية تجد أصولها فيما قبل الإسلام: في **التصوف الفارسي** من جهة، **والتصرف الهرمسي** في الإسكندرية وإنطاكية من جهة أخرى. أما قابلتُها في المجتمع العربي الإسلامي فهي **أزمة القيم** التي نجمت عن "الفتنة الكبرى".

تلك هي الأصول الرئيسية.

أما القيم الأساسية التي في هذه الأخلاق فهي **القيم الكسروية** (الطاعة) كما رأيناها تتشخص في علاقة الشيخ بالمريد من جهة، **والتوكل** الذي يؤسسه الخوف من الآخرة، أي من الموت. وبالتالي **ترك التدبير** للشأن الدنيوي. أما القيمة المركزية فهي **الفناء** عن أوصاف البشرية، وفي مقدمتها "العبودية"، والارتماء بالتالي في "بحبوحة" الحرية.

أما خطاب أخلاق الفناء هذه فيتميز بظاهرة فريدة غريبة، وهي أن جميع "المقدمات" أو المنطلقات في "الكلام الصوفي" تنتهي في النهاية إلى عكسها. **وحقا إن "أخلاق الفناء" تنتهي إلى "فناء الأخلاق"**.

- ينطلق المريد من الشعور الهائج بالذنب لينتهي إلى استثنائه من الذنب!

- من الخوف من العذاب، عذاب الآخرة.. لينتهي إلى وضعية "الاستثناء" من العذاب!

- من الخوف من الله في البداية لينتهي إلى رضا الله ومحبته في النهاية!

– من الفردية التي لا ترتاح إلا للخلوة والعزلة ... لينتهي إلى "الطريقة" التي تحيا حياة القطيع!

– ينطلق من الثورة على رسوم الفقهاء.. لينتهي إلى الانغلاق في رسوم الطريقة، وهي أكثر وأكبر!

– ينطلق من الإقرار بالعبودية لله والتزام العبادة. ولاشيء غير العبادة. لينتهي الفناء في الله أو الاتحاد به، والمعنى واحد. فيتخلص من العبودية والعبادة معا ويدخل فضاء الحرية الكاملة فيتحرر من "رق" التكليف. الديني والأخلاقي.

– بعضهم ينطلق من الشكوى من استبداد الحكام. ومن التمرد على كل سلطة ... ليتحول إلى حاكم (ولي، شيخ) يمارس سلطة أكثر استبدادا!

هل نضيف أن كثيرا منهم يؤكد أفضلية "التجريد" أي الامتناع عن الزواج.. وأن بعضهم يصاب بآفة "صحبة الأحداث"؟

شيئان. فقط. لا يتغيران، لا ينقلبان إلى عكسهما ولا يتحولان. وهما في الحقيقة الركنان اللذان تقوم عليهما "أخلاق التصوف"، هما: القول **بجبرية صارمة. وترك التدبير أي ما يسمونه: التوكل**... وهما في الحقيقة مترابطان متداخلان: فبدون الجبرية لا يستقر التوكل ولا يستقيم.

من هنا كانت أخلاق الفناء هي **أخلاق اللاعمل**، مبدؤها **ترك التدبير**، عدم التفكير في المستقبل! فليس غريبا إذن أن ينتهي انتشار "التصوف" في العالم العربي والإسلامي منذ الغزالي إلى صرف أهله عن التفكير في المستقبل والعمل من أجله. لقد نظروا إلى الغزو الصليبي على أنه عقاب من الله لأن "المسلمين ضيعوا طريق الله". أي أخلاق الفناء. وكذلك قال كثير منهم عند اكتساح الغزو الاستعماري لبلاد المسلمين! والحق أن أخلاق الفناء لا تنتهي إلى فناء الأخلاق وحسب، بل وإلى فناء الأمم. ولم يكن مصادفة أن قامت حركة الإصلاح في العصر الحديث على محاربة الطرقية.

البـــاب الرابـــع

الموروث العربي الخالص

أخلاق المروءة

الفصل التاسع عشر

مراجع .. ومرجعيات

-١-

من الأمور التي قد تثير الدهشة والاستغراب كون التأليف **العلمي** في "الأخلاق"، داخل إطار الموروث العربي "الخالص"، قد تأخر إلى ما بعد "عصر التدوين"، إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري وعلى يد مؤلف معروف بمؤلفات أخرى له في "أدب النفس" و"أدب السياسة"، تنتمي بمادتها ومضمونها ونظام القيم الذي تكرسه إلى الموروث الفارسي. إنه أبو الحسن الماوردي. ليس هذا وحسب بل يمكن أن نقرر منذ الآن مثل هذا "الأمر المستغرب" بالنسبة للموروث الإسلامي "الخالص"، الذي تأخر فيه التفكير في مشروع كتاب في "الأخلاق" من وجهة نظر إسلامية إلى النصف الثاني من القرن نفسه، أعني الخامس الهجري. أما إنجاز هذا المشروع "بحق وحقيقة" فذلك ما لم يتم إلا في منتصف القرن السابع. هذا بينما ظهرت مؤلفات في "الأخلاق والسياسة" تنتمي إلى الموروث الفارسي منذ أوائل القرن الثاني الهجري. وأخرى إلى كل من الموروث اليوناني والموروث الصوفي في القرن الثالث.

لماذا هذا التأخر في التأليف في الأخلاق ضمن أفق الموروث العربي "الخالص" والموروث الإسلامي "الخالص"؟

لا يمكن أن يعزى هذا إلى طبيعة هذين الموروثين ولا إلى مسألة نضوج أو عدم نضوج التأليف فيهما، فلقد بدأ التأليف في الحضارة العربية الإسلامية، ناضجا أو شبه ناضج. فيهما بالذات: في النحو واللغة والعروض الخ. وفي الفقه والحديث والتفسير و"السيرة"، وذلك منذ أواخر القرن الأول، وبشكل متزامن مع ظهور مؤلفات في "الأخلاق والسياسة" داخل الموروث الفارسي المنقول إلى العربية! كما لا يمكن أن يعزى ذلك إلى جنسية المؤلفين، إذ جل الذين دشنوا التأليف في اللغة والنحو والفقه والحديث والتفسير الخ. كانوا أيضا من أصل فارسي!

و الواقـع أن ظهـور التأليف، مبكرا أو متأخرا، في هذا المجال أو ذاك، إنما هو ظاهرة ثقافيـة مـن الظواهـر الـتي تحكمهـا الحاجة أساسا. لقد برزت الحاجة (حاجة الدولة وحاجة المجـتمع) إلى عـلوم اللغة وعلوم الدين. وكذا إلى "أدب الفرس وسياستهم"، في وقت مبكر: في القرن الأول والـثاني. وهـذا مفهـوم ومـبرر[1]. أما الحاجة إلى التأليف في "الأخلاق" من منظور المـوروث العـربي "الخـالص" والموروث الإسـلامي "الخالص" فلم تكن لتظهر إلا بعد أن يحصل الوعـي داخـل المجـتمع بخصـوصـية هذين الموروثين. بالمقارنة مع ما ألف أو ترجم في الموضوع مـن المـوروث الفارسـي واليوناني والصوفي من جهـة. وبحصول الوعي كذلك بإمكانية تخصيص **مجال للأخلاق مستقل عن الفقه و"الأدب"** أو مكمل لهما على الأقل، من جهة أخرى.

وإذا تذكـرنا أن العلاقة بين الموروث الفارسي والموروث اليوناني كانت تحكمها المنافسة الشـديدة في مجـال الـتأليف في "أدب النفس" و"أدب السياسة" منذ القرن الثالث الهجري كما بيـنا ذلـك في حيـنه. وأن المتصـوفة قد أخذوا، منذ هذا التاريخ أيضا، يستأثرون بـالتأليف في "أدب الـنفس" باسـم "الـزهد" و"قطع العلائق" مع مظاهر الدنيا، مقدّمين بذلك للناس "حقيقة الشـريعة". وذلـك عـلى حسـاب خصـومهم الفقهاء، فهمنا لماذا سيتصدى فقهاء كبار لإحداث نـوع مـن القطيعـة مـع مؤلفـات أسـلافهم مـن الفقهاء/الأدباء، أمثال ابن قتيبة -الذين فـحوا المجـال في مؤلفـاتهم لـلموروث القديـم والفارسـي خاصة- وبالتالي تدشين العمل في التأليف في الأخـلاق والسـياسـة مـن زاويـة المـوروث العربي والموروث الإسـلامي وضمن آفاقهما وحدودهما. يتعـلق الأمـر بصـفة خاصـة بالـراغب الأصفهاني، والعز بن عبد السلام، وابن تيمية. على ما بينهم من اختلاف في الاتجاه وتفاوت في الدرجة من حيث الجدة والأصالة، كما سنبين بعد.

ولاشـك أن القـارئ يـتفهم معـنا الآن -أو عـلى الأقـل هـو مـستعد لأن يتفهم- أن هذا الـتأخر في الـتأليف في مجـال الأخـلاق داخـل الموروثـين العـربي والإسلامي يبرر، إن لم يكن يفـرض، تـأجيل الكـلام عـنهما إلى حـين الانـتهاء مـن نظام القيم في كل من الموروث الفارسي والموروث اليوناني والموروث الصوفي! ومع أن التلازم والتداخل بين الموروثين العربي والإسـلامي يـبرر الكـلام عـنهما معـا، إمـا بـدون تأجيل وإما بتأجيل، فإننا فضلنا البدء بالموروث العربي "الخـالص". وهـذا مـبرر مـن الـناحية الـتاريخية، فمـا ندعـود بهـذا الاسـم هو أساسا الموروث المنسـوب إلى مـا قـبل الإسلام (الجاهلية) والذي عرف امتدادا واتسـاعا، وحضورا قويا، خلال العصـر الأمـوي. أضـف إلى ذلك أن نوعا من "الكلام" في القيم المنتمية إلى هذا الموروث قد بدأ، أو تـزامن، مـع بداية "الكلام" في الموروث الفارسي نفسـه في ذات العصر. ذلك أن الحديث عن "**المـروءة**" الـتي نعتـبرها **القيمة المركزية** في الموروث العربي "الخالص" -الشـيء الذي سنبرره لاحقـا- قـد كـثر في العصـر الأموي إلى درجة تلفت النظر. ليس فقط بوصفها كانت تمثل فعلا **القيمة العـليا** في المجـتمع العـربي الأمـوي بـل أيضـا لأن المؤلفـات الـتي نقـلت من الموروث

---

١ - راجع ما كتبناه بخصوص هذا الموضوع في: "**تكوين العقل العربي**"، الفصلان الرابع والخامس.

الفارسي. وقد كانت أول ما "دُوِّن" في "الأخلاق والسياسة"، قد حظيت فيها "المروءة" بمكانة مرموقة على سلم القيم المنوه بها في هذا الموروث، وهذا إلى درجة أن الرواج الذي عرفته "المروءة" كقيمة أخلاقية واجتماعية في العصر الأموي يحمل على التساؤل عما إذا كانت قد اكتسبت أهميتها كقيمة مركزية منذ العصر الجاهلي، أم أن ذلك إنما حصل في العصر الأموي مع انتشار الموروث الفارسي وقيمه: إما بتأثير منه وإما كرد فعل ضده؟!

هذا عن الموروث العربي "الخالص" وقيمته المركزية. أما الموروث الإسلامي "الخالص" فشأنه شأن آخر. وسنوضح أسباب تأخر التأليف في الأخلاق، داخله، في حينه.

-٢-

لعل أول مسألة تطرح نفسها على الباحث في نظام القيم الخاص بالموروث العربي "الخالص" هي مسألة "المصادر". ووجه الإشكال في هذه المسألة هو أن التأليف في الفضائل التي ينتظم منها نظام القيم في هذا الموروث لم يبدأ، كما قلنا، إلا بعد انتهاء عصر التدوين. وبالتالي فالقيم السائدة في هذا العصر، فضلا عن صراع القيم فيه، سيكون لها تأثيرها في عملية التأليف نفسها: اختيارا وتصنيفا وتبويبا وتقديما وتأخيرا وإبرازا وإهمالا الخ. هذا إضافة إلى التداخل الكبير الذي يطبع كثيرا من مصادرنا في هذا المجال.

نعم، يمكن القول مبدئيا إن هناك نوعا من التخصص في المؤلفات التي تشكل المصادر الأساسية للبحث في العقل الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية. فمصادرنا في الموروث العربي "الخالص"، مثلا، غير مصادرنا العربية في الموروث اليوناني؛ ومصادر هذا الأخير غير مصادر الموروث الإسلامي، غير مصادر الموروث الفارسي الخ. ومع ذلك فلا بد من القول إن ما يميز هذه المصادر، كما عرفتها الثقافة العربية، هو التداخل واقتباس بعضها من بعض. ومع أن للموروث اليوناني والموروث الصوفي مصادرهما الخاصة المتميزة فنادرا ما يخلو الواحد منها من نوع ما من التداخل مع مصادر الموروث الإسلامي "الخالص" (القرآن والحديث). يتجلى ذلك بصفة خاصة في المؤلفات التي يروم أصحابها التوفيق بين هذا الموروث وذاك. وكما رأينا ذلك بتفصيل في مراحل سابقة من بحثنا فإن كثيرا من مصادرنا العربية عن الموروث اليوناني والموروث الصوفي تستحضر، إما بصورة عفوية أو عن قصد، استشهادات من القرآن والحديث، خصوصا عندما يكون المؤلف محكوما بهاجس إضفاء الصبغة الإسلامية، من أجل هذا الغرض أو ذاك، على ما يعرض ويقرر.

أما مصادرنا عن الموروث العربي "الخالص" والموروث الإسلامي "الخالص" فالتداخل فيها أقل، على عكس ما يتصور المرء لأول وهلة. والسبب هو غياب هاجس التوفيق بين الموروثين. ذلك أن الموروث العربي "الجاهلي" لم يكن مطلوبا إلا في مجال اللغة وما منه تؤخذ اللغة. فقيمته تنحصر أو تكاد في كونه مصدرا لأحد "العلوم المساعدة" في فهم القرآن. أما ما عدا ذلك فهو داخل في دائرة ما يصدق عليه مبدأ "الإسلام يجب ما قبله"، خصوصا إذا تعلق

الأمر بالأخلاق والقيم: الموضوع الأساسي لكل دين. ومن هنا نفهم كيف أن ما سيحكم مجال الأخلاق في الموروثين، العربي "الخالص" والإسلامي "الخالص"[٢]، هو **الانفصال** وليس التداخل ولا حتى مجرد الاحتكاك.

من هنا يمكن أن نلتمس تفسيرا للظاهرة التي أبرزناها قبل (المدخل)، أعني غياب أو تغييب كلمة "**أخلاق**" (بمعنى "علم الأخلاق") في المؤلفات التي تشكل مراجعنا الأساسية في "الأخلاق" في الثقافة العربية -باستثناء المؤلفات المترجمة عن اليونان أو التي تعرض مضمون هذه المؤلفات، وقد جرى ذلك في مرحلة متأخرة. بل إن لفظ "أخلاق"، بمعناه اللغوي العادي، قليل الاستعمال في المصادر التي تعرض للموروث العربي "الخالص"، إذ الغالب ما ينوب عنه لفظ "**أدب**". وهذا راجع بدون شك إلى المعنى المزدوج التي أعطي لهذا الأخير. فالأدب بمعنى "أدب اللسان" مطلوب بوصفه ضروريا للمعرفة بالعربية؛ وهي ضرورية لفهم القرآن، ولكن شريطة أن لا يتعارض ما يتضمنه من "أدب النفس" مع القيم التي يقررها الدين. وإذا كان لا بد لـ "أدب اللسان" من التعامل مع الشعر الجاهلي فإن ما قد يحمله معه هذا الأخير من قيم مخالفة للقيم الإسلامية، كالتغني بالخمر مثلا، يجب النظر إليه على أنه من "عادات أهل الجاهلية" وأنه يدخل في الإطار الذي حدده القرآن : "والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات" الآية (الشعراء ٢٢٤-١١٧). أما إذا تعلق الأمر بما يتعارض مع العقيدة كالحديث عن الآلهة/الأصنام فيجب جبه جبا. أما ما عدا ذلك من القيم التي تلتقي مع ما يقرره الإسلام أو لا تتعارض معه فقد تم التساهل فيها، ولكن مع إدراجها في "باب الأدب"، لما لها قيمة لغوية كالأمثال وبعض القصص التي تشرح خلفية بعض الأحداث المذكورة في الشعر الجاهلي.

لعل هذا الوضع هو ما جعل ابن المقفع وغيره من نقلة الموروث الفارسي إلى اللغة العربية يستعملون في كتاباتهم لفظ "أدب" بدل لفظ "أخلاق". وقد يرجع هذا أيضا إلى كون ابن المقفع قد حرص على جعل نصوصه تتصف، من ناحية الأسلوب، بما يجعلها مرجعا في "أدب اللسان" أيضا. وقد يكون لأسلوب هذه الترجمات في نصوصها الأصلية الفارسية وللمفاهيم المستعملة فيها دور في هذا الطابع "الأدبي" الذي يغلب على الموروث الفارسي المترجم إلى العربية، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ومهما يكن فـ "البلاغة" على مستوى "أدب اللسان"، في المنقول من التراث الفارسي، تبدو وكأنها تقوم بدور "جواز المرور للمضمون" الذي يخص "أدب النفس". **ومن هنا التداخل الذي لا حدود له بين الموروث العربي "الخالص" والموروث الفارسي في مصادرنا**، وذلك إلى درجة يصعب معها، إن لم يكن يستحيل، التمييز بناء على الأسلوب وحده بين مصدر القولة أو الحكمة: هل هو عربي أو فارسي! لقد اتخذ هذا

---

٢ - ننبه إلى أننا نضع كلمة "**الخالص**" بين مزدوجتين تأكيدا على نسبية هذا النعت. فليس هناك موروث عربي "خالص" ولا إسلامي "خالص"، مائة في المائة.

التداخل بين الموروثين صورة المزج المقصود -أو غير المقصود لا فرق- بين عناصر من هذا وعناصر من ذاك؛ ليس على صعيد الاستشهاد وترتيب النصوص وحسب، بل أيضا على صعيد المضمون والتوحيد بين المرجعيات. فابن قتيبة يذكر، في "عيون الأخبار"، آدابا منسوبة إلى الموروث العربي وأخرى إلى الموروث الفارسي، وكأنهما مرجعية واحدة. ويتخذ هذا الدمج صورة أوسع وأكثر دلالة عند ابن عبد ربه. فقد عقد فصلا في كتابه "العقد الفريد" بعنوان "أمثال أكثم بن صيفي وبزرجمهر الفارسي" أورد فيه عددا كبيرا من الأمثال دون أن يميز فيها بين ما لهذا وما لذاك، والجميع بأسلوب واحد، أسلوب المثل في العربية!"[٣]. ومع ذلك فلا بد من التنبيه إلى أن هذه الظاهرة لم تكن عامة، بل هي تخص صنفا واحدا من مصادرنا، ولو أنه الصنف الأهم.

والواقع أن مصادرنا عن الأخلاق والقيم في الموروث العربي "الخالص" هي أولا وأخيرا كتب "الأدب"، وهي ثلاثة أصناف:

- صنف يركز على "**أدب النفس**"، من زاوية تعتبر القيم الإنسانية قيما عالمية. لذلك نجد هذا الصنف يغرف بدون حرج من المصادر والمرجعيات الأجنبية الفارسية والهندية وغيرها، فضلا عن العربية. مما جعل "المنثور" من القول يهيمن على جل مساحتها. ويشكل كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة -المتوفى سنة ٢٧٦ هـ- نموذجها الرائد، كما سنبين في حينه.

- وصنف يجمع بين "**أدب النفس**" و"**أدب اللسان**" ولكنه يختص بالشعر بوصفه "ديوان العرب": خزان لغتهم وسجل نمط حياتهم. يتعلق الأمر بـ "المجموعات الشعرية"، خصوصا تلك التي جُمع فيها شعر الجاهلية وصدر الإسلام. وتأتي مجموعة المفضل الضبي، المتوفى سنة ١٦٨هـ، المعروفة بـ "المفضليات"، في مكان الصدارة والريادة في هذا الصنف.

- أما النوع الثالث فهو يقتصر -أو يكاد- على "**أدب اللسان**"، نثرا وشعرا، بقطع النظر عن جانب "أدب النفس" في مضمونه، ويشكل كتاب "الكامل" للمبرد المتوفى سنة ٢٨٥ هـ النموذج الأهم، إن لم يكن الرائد، في هذا الصنف.

وغني عن البيان القول إن ما يهمنا هنا في موضوعنا هو النوع الأول بالدرجة الأولى، ليس فقط لكون النوع الثاني يهتم بـ"المنظوم" وحسب، ولا في كون الثالث يريد أن يتخصص في "أدب اللسان" فقط، بل أيضا لأن ما ورد فيهما من نصوص تنتمي بمضمونها إلى "أدب النفس" وارد أيضا -إن لم يكن كله فمعظمه- في النوع الأول.

ولاشك أن أهم مشكلة تواجه الباحث في مصادرنا عن الموروث العربي قبل عصر التدوين هي **مشكلة الصحة**. فعملية جمع اللغة والأدب كانت تعتمد، مثلها مثل جمع الحديث، على الرواية الشفوية. وكما كان هناك رواة مكثرون يضعون الحديث لهذا الغرض أو

٣- ابن عبد ربه. العقد الفريد. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة. د-ت. مجلد ٣ جزء ١ ص ١١.

ذاك فقد كان هناك أيضا رواة "يصنعون" اللغة والأدب[٤]. و"الوضع" أو"الصنع" لا يعني بالضرورة "الخلق من عدم" ولا حتى الوعي به والإصرار عليه. فمجرد النسيان. أو إهمال جانب والعناية بجانب آخر بسبب ميول شخصية طبيعية. والحذف والاختصار والخلط وغير ذلك من أنواع "التصرف" المقصود أو غير المقصود. كل ذلك من العيوب الملازمة للرواية الشفوية. ومع ذلك فما دمنا قد قررنا أن "العقل العربي"، الذي نُعنى به في مشروع "نقد العقل العربي" بأجزائه الأربعة. هو ذلك الذي بقي حيا في الثقافة العربية إلى اليوم، وأن هذا "العقل" هو نتيجة لتلك الحركة الثقافية الواسعة التي شهدها "عصر التدوين"، إذ فيها تكوَّن، ومن امتداداتها كان يعاد تكوينه ويعاد إنتاجه، أقول ما دمنا قد قررنا هذا واخترناه[٥]. فإن "مشكلة الصحة" هذه تقع خارج اهتمامنا. لأنها تخص الصورة "المطابقة" والمجهولة لما كان قبل عصر التدوين، وهي صورة غائبة عن "العقل العربي". هذا في حين أن ما يهمنا نحن هنا هو الصورة الحاضرة فيه وهي بدون شك تلك التي دونت في عصر التدوين.

وبعبارة أخرى فنحن عندما نبحث في القيم التي تحملها وتكرسها مصادرنا عن الموروث "الجاهلي" مثلا، لا نطمح إلى تقديم صورة مطابقة عن القيم عند عرب الجاهلية. فليس ذلك هو موضوعنا! ما نريده ونطمح إليه فعلا هو بيان مدى حضور وتأثير تلك القيم التي يحملها الموروث المنسوب إلى العصر الجاهلي في العقل العربي كما تكون في عصر التدوين. فما يهمنا هنا ليس "العصر الجاهلي" كما كان في نفسه، أعني كما عاشه امرؤ القيس وعنترة كواقع يومي. بل إن ما يهمنا هو "العصر الجاهلي" كما عاشه بعديًا، كل من ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية، سواء كان عربيا أو غير عربي، سواء عاش في العصر العباسي الأول (عصر التدوين) أو فيما بعده من العصور.

هذا من حيث المبدأ. وأيضا، فنحن لا نتّهم مصادرنا عن العصر الجاهلي وصدر الإسلام بالتزوير الواسع المتعمد. وبالتالي لا نشك ولا نشكك في جميع ما نقلته إلينا. ذلك لأن تنوع هذه المصادر على مستوى المؤلفين كما على مستوى الاهتمامات والميولات، واتفاقها رغم ذلك على جل ما تنقله، إذ نادرا ما يكذب بعضها بعضا، يحملنا على الظن القوي بأن العصر الجاهلي كما تتحدث عنه مصادرنا لم يكن يختلف كثيرا عما كان عليه في نفسه. وهل هناك أكثر من "الظن القوي" في مجال التأريخ، سواء اعتمدنا فيه على الآثار والحفريات أو على الوثائق المكتوبة؟ ومما يعضد هذا الظن القوي في نفوسنا هو أن القيم التي يحملها الموروث العربي "الخالص"، كما تمدنا به مصادرنا، هي قيم مناسبة لنمط الحياة السائد في العصر الجاهلي، أعني أنها تجد ما يبررها في الحياة الاجتماعية التي عرفها ذلك العصر.

على أن هذا "الظن القوي"، الذي يطمئن إليه الباحث عندما يتعلق الأمر بالموروث المدون في عصر التدوين والمنسوب إلى "ما قبله"، لا يصمد أمام الشكوك التي تفرض نفسها

---

٤ - انظر مناقشاتنا لهذا الموضوع في **"تكوين العقل العربي"**. الفصل الرابع.

٥- راجع في هذا الموضوع: **"تكوين العقل العربي"** الفصل الثالث.

عندما يتعلق الأمر بالفصل في ذلك الموروث العربي المدون، بين ما ينتمي من القيم إلى العصر الجاهلي وما ينتمي منها إلى العصر الأموي مثلا. ذاك لأن نمط الحياة لم يتغير على مستوى الكيف والنوع. وهذا يعني أن كثيرا من القيم التي يحملها هذا الموروث ويمجدها، مثل الكرم والشجاعة والوفاء الخ، قيم تناسب تماما نمط حياة العرب في الجاهلية وصدر الإسلام والعصر الأموي، هذا فضلا عن كونها قيما عامة مشتركة، لا تخص شعبا بعينه ولا عصرا دون آخر. وهذا يضعف من قيمتها كمعيار ودليل، أعني كـ "قيم دالة" pertinentes بالنسبة لموضوعنا: العقل الأخلاقي العربي".

من أجل هذا كان من الضروري الاعتماد هنا على دليل "**الحضور والغياب**"، بمعنى الاهتمام أكثر بالقيم الغائبة في الموروث العربي "الخالص" بينما صار لها حضور قوي في الموروث الإسلامي مثلا، أو كان لها حضور مماثل في الموروث الفارسي الخ. فـ "**الطاعة**" مثلا ليست ذات قيمة دينية ولا اجتماعية ولا سياسية في الموروث العربي "الخالص"، بل نادرا ما نصادف هذه الكلمة في هذا الموروث. هذا بينما عرفت هذه الكلمة رواجا واسعا جدا في الموروث الإسلامي، الديني منه (طاعة الله) والسياسي (طاعة السلطان). وعلى العكس من ذلك مفهوم "**السؤدد**" الذي كان له شأن في "الجاهلية" والذي حل محله مفهوم "الرئاسة" و"الخلافة" في الإسلام. وهذا مفهوم فالطاعة والرئاسة وما في معناهما قيم كبرى وأساسية في "مجتمع الدولة"، بينما السؤدد هو قيمة القيم في مجتمع القبيلة.

ولما كان موضوعنا هو "نظام القيم"، وليس القيم على الإطلاق، فإن مثل **هذه القيم التي تحضر في موروث وتغيب في آخر والتي تعكس بهذا الحضور والغياب نمط المجتمع وأسلوب حياته، أو "روح العصر" في حقبة زمنية معينة، هي التي سنركز عليها بوصفها قيما مركزية في هذا الموروث أو ذاك**.

هناك مشكلة أخرى لابد من الوعي بها هنا، وتتعلق بالأساس الذي سنبني عليه تصنيفنا للمصادر التي نعتمدها. ذلك أن مصادرنا التي من النوع الأول، والتي تُعنى كما قلنا بـ "أدب النفس"، والتي نعتمدها أكثر من غيرها للاعتبارات الذي ذكرنا، هذه المصادر تتميز ليس فقط بتداخل الموروث العربي والموروث الفارسي والهندي فيها تداخلا لا حدود له، كما أشرنا إلى ذلك قبل، بل تتميز كذلك بالتشابه الذي يصل إلى درجة "الاستنساخ" على مستوى المادة وأسلوب العرض.

والواقع أن مصادرنا هذه تنحو منحى خاصا في التأليف، قوامه حكَم ومواعظ وأمثال وأخبار من هنا وهناك. وهكذا يجد الباحث نفسه أمام كمّ من الحكايات والمرويات و"الكلمات القصار"، نثرا وشعرا، محشورة بعضها إزاء بعض، ينقلها اللاحق عن السابق، منسوبة إلى فلان أو علان، أو إلى مصدر غير محدد الهوية من قبيل "بعض البلغاء" أو "بعض الحكماء" أو "بعض الشعراء" الخ. نذكر من هذه المراجع على سبيل المثال فقط: "عيون الأخبار" لابن قتيبة، و"العقد الفريد" لابن عبد ربه، و"التذكرة الحمدونية" لابن حمدون، و"المستطرف من

كل فن مستظرف" للأبشيهي، هذا فضلا عن كتب لابن المقفع والجاحظ والماوردي الخ. وتمتد القائمة المتعصية عن الحصر. إلى "مجاني الأدب في حدائق العرب" للأب لويس شيخو اليسوعي ومن سلك مسلكه من مصنفي "المختارات" في العصر الحديث.

ولا يعني هذا أن هؤلاء المؤلفين لم يحاولوا "تقسيم" مؤلفاتهم إلى فصول وأبواب الخ! بل بالعكس لقد حرصوا جميعا على إضفاء نوع من المنطق والنظام على توزيع المادة التي جمعوها، كما بينا ذلك في النماذج التي درسناها في الباب الأول. ومع ذلك فالمنطق والنظام لا يتعدى مسألة التبويب والترتيب على مستوى توزيع المادة. أما المادة نفسها فهي لا تعدو أن تكون قطعا مجموعة من هنا وهناك، في هذا الموضوع، أو ذلك، يحكمها منطق "الرواية" التي يعززها الإسناد أحيانا، مما يربط هذه المؤلفات مع منهج "أهل الحديث" الذين قدموا النموذج الأول في مجال التأليف في الثقافة العربية الإسلامية.

بعبارة أخرى: تتميز مادة هذه المراجع بجميع خصائص **المادة غير المبنية** : قطع لا يعرف لها مؤلف وإن عرف فلا شيء يدل على صحة نسبتها إليه. أما الزمن فهي لا تتحدد به بل هي تقدم نفسها، أو يقدمها جامعها، فوق التاريخ. وأكثر من ذلك تقدَّم كحقائق لا مجال فيها للتعدد ولا للنسبية ولا للاختلاف. هي تقرر رأيا واحدا بصيغة واحدة، وإذا اختلفت الصيغة ففي اللفظ فقط. أما المعنى، وخصوصا "**المغزى**"، فواحد. **هنا لا مجال للتصنيف إلى فرق أو أحزاب، بل الأصناف كلها تحضر بدون تمييز : لا فرق بين عربي وعجمي**، ولا بين فقيه وفيلسوف. ولا بين مسلم وغير مسلم. وحتى أولئك الذين يصنفون عادة ضمن "الكفار" و"الزنادقة" يجدون مكانهم في هذا المسرح الفريد، مسرح "**الحكمة الخالدة**"، وفاقا مع الحديث النبوي الذي يقول : "الحكمة ضالة المؤمن يأخذها ممن سمعها ولا يبالي من أي وعاء خرجت"، وفي حديث آخر: "خذ الحكمة ولو من ألسنة المشركين"[٦].

ومع ذلك كله، فإن هذا التشابه الذي يرقى في جل هذه المؤلفات إلى مستوى التكرار، على صعيد مضمون المادة وأسلوب عرضها، يجب أن لا يخفي عنا الاختلافات الجوهرية، أحيانا، التي تلمسها العين الناقدة بسهولة على مستوى البنية العميقة للمادة المجموعة. وهي اختلافات تسجل في بعض هذه المؤلفات لحظات من التطور لا يجوز إغفالها. فعلى هذه الاختلافات البنيوية وعلى هذه اللحظات بالذات سنركز في تقويمنا لهذه المصادر. وعلى أساسها سنصفها كمصادر تنتمي إلى هذا الموروث أو ذلك. وهكذا فعلى الرغم من كون بعضها، مثل "عيون الأخبار" لابن قتيبة و"العقد الفريد" لابن عبد ربه، يفرض نفسه على صعيد المادة وأسلوب عرضها، كمصادر أساسية ورئيسة للباحث في الموروث العربي "الخالص"، فإنها، وفي مقدمتها هذان الكتابان الهامان، تنتمي إلى الموروث الفارسي بالنظر إلى بنيتها العميقة، وبالتالي إلى القيم التي تكرسها على صعيد هذه البنية. ولذلك أدرجناها عند الحديث عن هذا

---

٦ - ابن عبد ربه نفس المعطيات السابقة. مجلد ١ جزء ٢ ص ١٠٠-١٠١.

الموروث حيث ظهرت لنا كاستمرار وتعميق للاتجاه الذي دشنه عبد الحميد وابن المقفع. أما تعاملنا هنا معها. ونحن بصدد نظام القيم في الموروث العربي "الخالص" فينحصر في كونها **إحدى مصادرنا على صعيد المادة وليس على مستوى نظام القيم.**

بعد هذه المقدمات التي كانت ضرورية لتأطير موضوعنا في هذا الباب. نظام القيم في الموروث العربي "الخالص". ننتقل الآن إلى هذا الموروث نفسه، ولنبدأ بعرض أهم الخصائص المميزة له من المنظور الذي نتحرك فيه: منظور القيم.

-٣-

لاشك أن مما يميز الثقافة العربية في العصر "الجاهلي" أنها كانت **"ثقافة أمية"** في الأساس. إن هذا لا يعني غياب الكتابة غيابا مطلقا في المجتمع الجاهلي، وإنما يعني **"غياب الكتاب"**. ومعروف أن العرب قد وصفوا في القرآن بـ**"الأميين"** لكونهم لم يكن لهم "كتاب". وذاك في مقابل "أهل الكتاب" من اليهود أصحاب التوراة والنصارى أصحاب الإنجيل. ويجب أن لا نتوقع وجود كتب أخرى في مجتمع جل سكانه يعيشون على الترحال في صحراء قليلة العمران. ومع ذلك **فغياب الكتاب لا يعني بالضرورة غياب "المؤلف" ولا غياب "القراء".**

كان **الشعراء والخطباء والناطقون بـ "الأمثال" و"الحكمة"، مؤلفين** وناشرين للقيم؛ ولم تكن وسيلتهم في تبليغ "ما يؤلفونه" من كلام، منظوم أو منثور، ألسنتهم وحدها، فهذه كانت تخبو كما يخبو كل صوت بعد موت صاحبه، بل كانت وسيلتهم في "النشر" **رواة** أدبهم وسيرهم. ففي مجال الشعر "كثيرا ما كان يتتلمذ -الشاعر الناشئ- على شاعر آخر أرسخ منه قدما في الشعر. فيختص به ويصبح راويته الموكل بحفظ شعره وإذاعته (...). وإلى جانب هذه الرواية المتخصصة وُجد في الجاهلية وصدر الإسلام رواة كثيرون لم يكونوا يُقصرون عنايتهم على شاعر واحد، بل يروون جيد الشعر العربي مهما اختلف قائلوه"(٧). والشعر العربي يتميز بكونه يجمع في قصيدة واحدة بين عدة موضوعات أو أغراض. وقد لا تخلو القصيدة الجاهلية من مقدمة في الغزل والوصف ليأتي الغرض الرئيسي بعد ذلك مدحا أو فخرا أو هجاء أو رثاء، ولابد أن تأتي الحكمة بعد ذلك. أو أثناء ذلك. **و"الحكمة" في هذا المجال تعني القول الذي يحمل قيمة اجتماعية أو إنسانية مطلقة، صالحة لكل زمان ومكان.** وقد كان هناك من اشتهر بغلبة "الحكمة" في شعره مثل زهير بن أبي سلمى والسموأل وعدي بن زيد وأمية بن أبي الصلت الخ. ولا شك أنه كان هناك إلى جانب رواة الشعر من كانت له عناية مماثلة، أو مقاربة، بالخطب والأمثال والحكم.

ومهما يكن من شأن درجة الصحة في هذه المرويات فالمهم عندنا هو أن الرائج من المرويات كان يحمل قيما معينة، بل يمكن القول إن رواج هذا القول أو ذاك، شعرا كان أو

٧- أمجد الطرابلسي. **نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب.** ج١. الجامعة السورية. ١٩٥٦. ص٨٣-٨٤.

نثرا، كان يتوقف على مدى "**القيمة الأدبية**" التي يحملها، وهي القيمة التي كانت توزن بمدى جمعه بين "**اللفظ الجميل**" و"**المعنى الشريف**"، بين ما ينتمي إلى أدب اللسان وما ينتمي إلى أدب النفس. وكان تأثير القول الجامع بين القيمتين، اللغوية والأخلاقية، عظيما إلى درجة أنه كان الاستشهاد به في مجالس السمر والمناظرة والجدل بمثابة الضربة القاضية، إنه "**فصل الخطاب**". ولكي نقدر مبلغ تأثير هذا النوع من الاستشهاد في توزيع القيم والترويج لها وتكريسها وبالتالي فرض سلطتها، يكفي أن نلاحظ دوره في حياتنا المعاصرة. فمن منا لم يستشهد بينه وبين نفسه أو من أجل إقناع مخاطَبيه ببيت **لزهير بن أبي سلمى أو لطرفة بن العبد أو للمتنبي** الخ.

ومع أن جميع من يذكرون من الشعراء والخطباء العرب وغيرهم ممن ينسب له شيء من الشعر أو النثر هم مبدئيا مرجعيات معتمدة في الموروث العربي "الخالص"، بما في ذلك الذين عاشوا في صدر الإسلام والعهد الأموي، فإن هناك رجالا ونساء يعتبرون مشخصين لهذه القيمة أو تلك (فضيلة كانت أو رذيلة)، لكونهم بلغوا بها مبلغ مضرب المثل. يقول ابن عبد ربه تحت عنوان "من ضرب به المثل من الناس": "قالت العرب: **أسخى** من حاتم، **وأشجع** من ربيعة بن مُكدَّم، **وأدهى** من قيس بن زهير، **وأعز** من كليب بن وائل، **وأوفى** من السموأل، **وأذكى** من إياس بن معاوية، **وأسود** من قيس بن عاصم، **وأمنع** من الحارث بن ظالم، **وأبلغ** من سحبان بن وائل، **وأحلم** من الأحنف بن قيس، **وأصدق** من أبي ذر الغفاري، **وأكذب** من مسيلمة الحنفي، **وأعيا** من باقل، **وأمضى** من سُليك المقانب، **وأنعم** من خُريم الناعم، **وأحمق** من هَبَنَّقَة، **وأفتك** من البرّاص". أما "من يضرب به المثل من النساء" فيذكر أنه: "يقال **أشأم** من البسوس، **وأحمق** من دُغَة، **وأمنع** من أم قرفة، **وأقود** من ظُلمة، **وأبصر** من زرقاء اليمامة"[8]. ولكل من هؤلاء، رجالا ونساء، قصة أو حادثة تحكي السبب الذي من أجله ضرب به المثل في هذا الخلق أو ذاك.

ومن هؤلاء من كانوا يعتبرون مرجعيات في "الحكمة"، أي في القول الوجيز المقرّر للقيم، تؤخذ عنهم بل وتطلب منهم، فيسألون عن ماهية هذه القيمة أو تلك. ولا شك أن ما روي عن هؤلاء، مهما كانت درجته من الصحة، صحة نسبته إليهم، يعطينا فكرة واضحة عن نوع القيم التي كانت

٨- ابن عبد ربه. نفس المعطيات السابقة. المجلد الثالث، الجزء الأول. ص ٨. وما دمنا بصدد البحث في القيم فلنلاحظ أنه باستثناء زرقاء اليمامة التي ضرب بها المثل في قوة البصر، وهي صفة جسمية، فإن امرأة واحدة هي التي ضرب بها المثل في خصلة محمودة: الامتناع للرجل. أما الباقيات فقد اقترنت بهن صفات غير محمودة: النحس، الحمق، القوادة والزنا. بينما انصرفت الخصال الحميدة (السخاء، الشجاعة، العزة، الوفاء، الذكاء، والبلاغة، والحلم، والصدق...) إلى الرجال وحدهم. وهذا يعطينا فكرة عن "قيمة" المرأة في المجتمع العربي الجاهلي). والملاحظ أنه لم يذكر أكثم بن صيفي الذي يصفه ابن عبد ربه نفسه في مكان آخر بأنه "حكيم العرب". انظر الهامش الموالي.

تشغل الناس وتشدهم إليها. ولذاك كان من المفيد هنا الوقوف مع بعض ما روي عن أهم مرجعيتين في القيم والأخلاق في الموروث العربي "الخالص" المنحدر إلينا من الجاهلية وصدر الإسلام: أكثم بن صيفي، والأحنف بن قيس.

أما أكثم بن صيفي التميمي فهو "أشهر حكماء العرب في الجاهلية وأشهر خطبائهم وحكامهم" (=يحتكم إليه العرب). عاش زمن النعمان بن المنذر ملك الحيرة. ويقال إنه أدرك النبي. واختُلف في إسلامه. يحكى عن النعمان أنه قدِم على كسرى "وعنده وفود الروم والهند والصين فذكروا من ملوكهم وبلادهم. فافتخر النعمان بالعرب وفضَّلهم على جميع الأمم لا يستثني فارس ولا غيرها من الأمم"، فرد عليه كسرى بكلام ذكر فيه خصال الأمم الأخرى وأشاد بمآثرها بينما حط من قدر العرب وانتقص من شأنهم قائلا: "ولم أر للعرب شيئا من خصال الخير في أمر دين ولا دنيا، ولا حزم ولا قوة"! فرد عليه النعمان بما جعل كسرى يعجب بدفاعه و"كساه من كسوته".

فلما رجع النعمان إلى الحيرة"، بعث إلى جماعة من كبراء العرب على رأسهم أكثم بن صيفي وبعث بهم إلى كسرى للدفاع عن العرب وإبراز مآثرهم. فكان أكثم أول المتكلمين. فقال: "إن أفضل الأشياء أعاليها. وأعلى الرجال ملوكها. وأفضل الملوك أعمها نفعا. وخير الأزمنة أخصبها. وأفضل الخطباء أصدقها. الصدق منجاة. والكذب مهواة. والشر لجاجة. والحزم مركب صعب. والعجز مركب وطيء. آفة الرأي الهوى. والعجز مفتاح الفقر. وخير الأمور الصبر. وحسن الظن ورطة. وسوء الظن عصمة. وإصلاح فساد الرعية خير من إصلاح فساد الراعي. من فسدت بطانته كان كالغاص في الماء. شر البلاد بلاد لا أمير بها. شر الملوك من خافه البريء. المرء يعجز لا المحالة. أفضل الأولاد البررة. وخير الأعوان من لم يُراء بالنصيحة. أحق الجنود بالنصر من حسنت سريرته. يكفيك من الزاد ما بلغك المحل. حسبك من شر سماعه. الصمت حكم وقليل فاعله. البلاغة الإيجاز. من شدد نفَّر. ومن تراخى تألف".

خطبة كلها "حكم" تجمع بين بلاغة اللفظ وعمق المعنى. وهي تحدد معنى القيم الفاضلة في جمل قصيرة. منها ما توجه به أكثم إلى كسرى في نوع من النقد غير المباشر: "أفضل الأشياء. أعلى الرجال. أفضل الملوك. خير الأزمنة" (الزمان زمان الملك: عهده ومدة حكمه). ومنها ما امتدح به أكثم نفسه والعرب من ورائه. ولكن بصورة غير مباشرة كذلك: أفضل الخطباء. الصدق. الكذب. الشر. العجز الخ. ومنها مقارنات خفية بين الفرس والعرب وإبراز تفوق هؤلاء على أولئك: "وإصلاح فساد الرعية خير من إصلاح فساد الراعي. من فسدت بطانته كان كالغاص في الماء. شر البلاد بلاد لا أمير بها. شر الملوك من خافه البريء" الخ. كل ذلك بأسلوب "إياك أعني واسمعي يا جارة"!

وتقول الرواية إن كسرى "تعجب من أكثم ثم قال: ويحك يا أكثم! ما أحكمك وأوثق كلامك لولا وضعك كلامك في غير موضعه. قال أكثم: الصدق ينبئ عنك. لا الوعيد. قال كسرى: لو لم يكن للعرب غيرك لكفى. قال أكثم: رب قول أنفذ من صول"[٩].

٩-ابن عبد ربه. المرجع نفسه. مجلد ١ جزء ١ ص٢٢٩-٢٣٣.

لا شك أن راوي الحكاية محمد بن السائب الكلبي -المختص في أخبار العرب قبل الإسلام- قد نجح في إضفاء شيء من "العمق" على "خطبة أكثم"، علاوة على ألفاظها ومعانيها، وذلك من خلال الحوار الذي جرى بين هذا الأخير وبين كسرى في آخر الكلام. لقد أضفى هذا الحوار "المرموز" على الخطبة بعدا نقديا تم التعبير عنه بذكاء، ويحتاج لسبر أغواره إلى ذكاء. وذلك هو "سر البلاغة" و"جوهر الحكمة" عند "العرب". لقد جعل كسرى ثناءه على حكمة أكثم ووثاقة كلامه مبطنا بالتهديد والوعيد حينما سحب ثناءه ذاك بقوله: "لولا وضعك كلامك في غير موضعه"، الشيء الذي يعني أن كسرى فهم أن الكلام موجه إليه شخصيا وأنه يحمل نقدا لاذعا له ولحاشيته وحكمه وجنده الخ. وأن أكثم قد تستر وراء عبارات صيغت على شكل "حِكَم" عامة لا يتوجه معناها إلى شخص بعينه بل إلى الإنسان في كل زمان ومكان. وكما فهم كسرى باطن كلام أكثم فهم هذا الأخير مضمون التهديد المبطن الذي تضمنه ثناء كسرى المشروط عليه. فرد أكثم بما يحرج كسرى فقال: "الصدق ينبئ عنك لا الوعيد"، بمعنى أن ما يعبر عن جوهر أخلاقك هو المدح الذي صدر عنك في حقي. أما ما جاء بعد ذلك من الوعيد فإني لا أعيره اعتبارا لأنه لا يليق بك. فاضطر كسرى إلى الاعتراف لأكثم بالحكمة، منوها بالعرب في شخصه، وسحب تهديده قائلا: "لو لم يكن للعرب غيرك لكفى". ويجيب أكثم: "رب قول أنفذ من صول"، أي أنك بعبارتك الأخيرة قد كسبت ودنا وصداقتنا، الشيء الذي لم تكن لتحصل عليه بالقوة والتهديد.

ومن خلال هذا النص والحوار الذي تلاه، وما فيهما من رمزية ومن بلاغة قوامها الإيجاز، يتجلى لنا كيف أن "أدب اللسان" جزء لا يتجزأ من "أدب النفس"، **وأنه بالتالي قيمة ضرورية في نظام القيم الذي يحكم الموروث العربي "الخالص"**. وجميع ما ينسب إلى أكثم بن صيفي "حكيم العرب" من أقوال هو من هذا النوع الذي يندمج فيه تأثير "أدب اللسان" في المعنى اندماجا يرفعه من مستوى الكلام العادي الذي يعبر عن خبرة مطلق الناس إلى مستوى "**الحكمة**". والحكمة من معانيها **الإتقان**. والعبارة تكون حكمة (والجمع حِكَم) إذا اجتمع فيها إتقان اللفظ وإتقان المعنى وإتقان العلاقة بينهما. ذلك ما يجعل الرجل يستحق أن يوصف بـ"الحكمة" في الموروث العربي "الخالص".

ومن الأقوال التي تنسب إلى أكثم والتي تقرر قيما أخلاقية قوله: "الهوى يقظان والعقل راقد[١٠]، والشهوات مطلقة والحزم معقول (مُكبّل). والنفس مهملة والروية مقيدة. ومن جهة التواني وترك الروية يتلف الحزم. ولن يعدم المشاور مرشدا. والمستبد برأيه موقوف على مداحض الزلل. ولن يعدم الحسود أن يتعب قلبه، ويشغل فكره، ويؤرث غيظه، ولا تجاوز مضرتُه نفسه". ومن ذلك أيضا: "ذللوا أخلاقكم للمطالب، وقودوها إلى المحامد، وعلموها المكارم، ولا تقيموا على خلق تذمونه

---

١٠ - مثل هذه العبارات تنطوي على حذف مقصود للاختصار على شكل "كلمات قصار". والتعبير العادي عن هذه العبارة هو: إذا كان الهوى يقظانا فذلك دليل على أن العقل راقد" وهكذا.

من غيركم، وصلوا من رغب إليكم، وتحلوا بالجود يكسبكم المحبة، ولا تعتقدوا البخل فتتعجلوا الفقر". وأيضا: "إنما أنتم أخبار فطيبوا أخباركم. كل سؤال وإن قل أكثر من كل نوال وإن جل. القرابة تحتاج إلى مودة، والمودة لا تحتاج إلى قرابة. تباعدوا في الديار تقاربوا في المودة"[11].

"كلمات قصار" فعلا. تقرر قيما بدون حاجة إلى "برهان" على صلاحيتها ولا الدعوة إلى وجوب السير على هداها. والسامع أو القارئ يحس أنها غنية عن البرهان وفي غير حاجة إلى دعوة. والسبب في ذلك هو طريقة صياغتها. إن عنصر البلاغة فيها، المتمثل في الإيجاز مع اعتماد نوع خاص من التعبير، يقوم مقام البرهان ومقام الدعوة. فقوله مثلا: "الهوى يقظان والعقل راقد"، تقيم تضادا بين "الهوى" وهو مصدر الرذيلة، وبين "العقل" وهو مصدر الفضيلة. بحيث إذا "استيقظ" الهوى وتحكم في النفس، "نام" العقل الذي هو القوة التي تعقل وتمنع الإنسان من ارتكاب الرذائل والانسياق مع الشهوات. وهذا التقابل بين "الهوى" و"العقل" هو أساس النظريات الأخلاقية منذ أفلاطون. ومثل ذلك قوله: "والشهوات مطلقة والحزم معقول"، والنفس مهملة والروية مقيدة". فإطلاق الشهوات من قيد العقل والانسياق معها يتولد عنه ضعف الحزم وانعقاله أي انحباسه. كما أن إهمال النفس وتركها مع ميولها الطبيعية الحيوانية يجعل الروية تغيب، والروية عند الفلاسفة هي أساس العقل الأخلاقي. وبالجملة **فالكلمات القصار التي أوردناها أعلاه تكشف بصورة بليغة الأسس التي تنبني عليها النظريات الأخلاقية**. والحق أن المرء لا يملك، إذا هو استحضر، -عند سماعه لهذه الكلمات القصار- الآراء في الفضائل والرذائل في كتب الأخلاق التي تعرفنا عليها في الموروث اليوناني، إلا أن يتساءل: هل نطق بها أكثم بن صيفي هكذا على السليقة أم أنه ضمنها عمدا مضمون تلك الآراء؟ بل قد يذهب المرء إلى التساؤل: هل نطق أكثم فعلا بهذه "الحكم" أم أنها صيغت في وقت لاحق ونسبت إليه؟! وهذا تساؤل يجد تبريره ليس في الصراع مع الشعوبية وحسب، بل أيضا في ذلك التنافس الذي احتد في أواخر عصر التدوين بين أنصار الموروث الأخلاقي الفارسي والموروث الأخلاقي اليوناني، كما بينا ذلك في حينه!

ومهما يكن من أمر فنحن لا نملك إلا نعتبر هذا الرجل (أكثم بن صيفي) مرجعية في الموروث العربي "الخالص"، ذلك لأنه سواء نطق بـ"الحكمة" من عنده وبفعل اختمار التجارب في ذهنه أم أنه استلهمها من مصدر معين فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئا: فهي من الموروث العربي "الخالص" ما دام هذا الموروث يتبناها كقيم يجب أن تقود سلوك الناس. **والحق أن المؤلف في مجال القيم مؤلف "جماعي"** بمعنى أن **الجماعة وليس الفرد هي التي تنتج القيم** حتى ولو نسبتها إلى فرد منها.

وإذا جاز القول إن أكثم بن صيفي كان "مختصا" بالحكمة القولية "النظرية" فقد يجوز وصف الأحنف بن قيس بأنه كان مختصا بالحكمة العملية الفعلية!

---

١١ - ابن عبد ربه. نفس المرجع .المجلد الأول. الجزء الأول. ص: ١٥٤ -١٥٧- ١٦٢- ١٤٣- ١٥٤.

هو الأحنف بن قيس بن معاوية بن حصن السعدي ويكنى أبا بحر. أدرك النبي ولم يره وسمع عمر وعليا والعباس. مات بالكوفة سنة ٦٧ هـ. "يضرب به المثل في الحلم والسيادة". كان يعتبر في زمانه أحلم الناس. وبالحلم نال "السيادة" على قومه. وهي سيادة معنوية. ومن الأمثلة الرائجة حول حلمه موقفه حين جيء إليه بابن أخيه وقد قتَل ابنَه: "التفت إلى ابن أخيه وقال له: يا ابن أخي: أثمْت بربك، ورميت نفسك بسهمك، وقتلت ابن عمك. ثم قال لابن له آخر: قم يا بُنَيّ فوَار أخاك، وحل كتاف ابن عمك. وسق إلى أمه مائة ناقة دية ابنها فإنها غريبة". و"قال رجل للأحنف بن قيس: علمني الحلم يا أبا بحر. قال هو الذل يا ابن أخي. أفتصبر عليه؟ "وقيل له من أحلم: أنت أم معاوية؟ قال: تالله ما رأيت أجهل منكم! إن معاوية يقدر فيحلم، وأنا أحلم ولا أقدر، فكيف أقاس عليه أو أدانيه؟". وعن سيادته في قومه يروى أن هشام بن عبد الملك قال لخالد بن صفوان: بم بلغ فيكم الأحنف ما بلغ؟ قال: إن شئت أخبرتك بخلة، وإن شئت بخلتين، وإن شئت بثلاث. قال فما الخلة؟ قال كان أقوى الناس على نفسه. قال فما الخلتان؟ قال: كان موقي الشر، ملقي الخير. قال فما الثلاث؟ قال: كان لا يجهل، ولا يبغي، ولا يبخل"[١٢]. ومن أقوله: "ولما هبط الله عز وجل آدم عليه السلام إلى الأرض أتاه جبريل عليه السلام فقال له: يا آدم إن الله عز وجل قد حباك بثلاث خصال لتختار منها واحدة وتتخلى عن اثنتين، قال: وما هن؟ قال: الحياء والدين والعقل. قال آدم: اللهم إني اخترت العقل. فقال جبريل عليه السلام للحياء والدين: ارتفعا. قالا: لن نرتفع، قال جبريل عليه السلام: أعَصيتما ؟ قالا: لا. ولكنا أُمرنا أن لا نفارق العقل حيث كان"[١٣].

وكان الأحنف "واقعيا" إذ كان على وعي بأن السيادة لا تكون بالحلم وحده، ولا بالفضائل وحدها ولا حتى بالفضلاء وحدهم، بل كان يربط السيادة، سواء السيادة داخل القبيلة، أو سيادة القبيلة على نفسها وامتناع أمورها عن الخصوم والطامعين، كان يربط ذلك برضا "الدهماء ووجود السفهاء" الذين يعتبرهم أقدر على الدفاع والقتال. وفي هذا المجال يروى أنه قال: "السؤدد مع السواد". ويشرح ابن عبد ربه هذه العبارة فيقول: "وهذا المعنى يحتمل وجهين من التفسير: أحدهما أنه أراد بالسواد سواد الشعر، يقول: من لم يسد مع الحداثة لم يسد مع الشيخوخة. والوجه الثاني أن يكون أراد بالسواد سواد الناس ودهماءهم. يقول: من لم يطر له اسم على ألسنة العامة بالسؤدد لم ينفعه ما طار له في الخاصة"[١٤].

وتتجلى واقعيته وبراجماتيته في هذا المجال في أقوال له يبرز فيها ضرورة وجود السفهاء في كل قوم. من ذلك قوله "ما قل سفهاء قوم قط إلا ذلوا" (=القوم). وقوله : "لأن يعطيني سفهاء قومي أحب إلي من أن يعطيني حلماؤهم". وقال: أكرموا سفهاءكم فإنهم يكفونكم النار والعار"[١٥]. والمراد: لابد من جماعة لا توصف بالحلم لتكفي القوم شر المهاجمين. فالسفهاء هنا هم المغامرون الأشداء المنافحون عن القبيلة. كما تتجلى واقعيته

---

١٢ - ابن عبد ربه. نفس المعطيات السابقة مجلد ١ جزء ٢ ص ١١٨.

١٣ - نفسه. مجلد ١ جزء ٢ ص ٩٣.

١٤ - نفسه . مجلد ١ جزء ٢ ص ١٢٨.

١٥ - نفسه. مجلد١ جزء١ ص ٦٨.

وبراجماتيته في مواقف منها ما يروى من أنه : "دخل ... على معاوية فأشار إليه إلى وسادة فلم يجلس عليها. فقال له معاوية: ما منعك يا أحنف أن تجلس على الوسادة؟ فقال : يا أمير المؤمنين، إن فيما أوصى به قيس بن عاصم ولده أن قال: لا تسع للسلطان حتى يملك. ولا تقطعه حتى ينساك، ولا تجلس له على فراش أو وسادة، واجعل بينك وبين مجلسه رجلا أو رجلين"(١٦)

وأخيرا وليس آخرا تأبى مصادرنا إلا أن تقدم الأحنف بن قيس- الذي عاش كما رأينا في العصر الأموي الذي شاعت فيه كلمة "أدب"- مرجعا في "الأدب" وفي الخصال الحميدة التي تقوم عليها مكارم الأخلاق. وفي هذا المجال يروى أنه سئل عن **الأدب**. فقال: "الأدب نور العقل. وهو أربعة أنواع: أدب لسان وأدب الجنان. وأدب الزمان. وأدب إيمان. فأدب اللسان : الفصاحة والبلاغة وطيب الكلام. وأدب الجنان: الانقياد بالطاعة والتزين بمكارم الأخلاق. وأدب الزمان: (العصر) الاقتداء بالأفاضل من عصره وبنات مجده. وأدب الإيمان: التأدب بآداب الشرع المطهر والتسامي عما يشينه بالمعاصي واتباع مكارم الأخلاق قولا وفعلا". وأيضا: "رأس الأدب المنطق (= القول الجيد)، ولا خير في قول إلا بفعل. ولا في مال إلا بجود. ولا في صديق إلا بوفاء. ولا في فقه إلا بورع. ولا في صدق إلا بنيّة"(١٧).

لاشك أن القارئ يلاحظ معنا أننا هنا مع مثل هذه المرويات أمام خطاب "**عالم**". أعني أنه نتيجة تأمل وتفكير. ويحكمه منطق داخلي. وهذه صفات تبتعد به كثيرا عن الخطاب الذي يصدر عن "السليقة" ويتصف بالعفوية. فتصنيف الأدب إلى أربعة أنواع بالشكل الذي رأيناه أعلاه ليس بالكلام العفوي. بل هو، ككل تصنيف، نتيجة تفكير وروية. كما أن العبارة الأخيرة التي تربط الأدب بالقول، والقول بالفعل، والفعل بالبذل والعطاء الخ. هي من نوع الكلام المبني الذي يحتاج إلى تفكير. وإذا أضفنا إلى هذا أن بعض هذه الأقوال يرد في كتاب ولا يرد في آخر. وأن بعضها ينسب إلى أكثر من قائل، وأن نوعا من التضخم يعرض لهذه الأقوال في المؤلفات المتأخرة. جاز للمرء أن يتساءل عن مدى صحة نسبة هذه "الحكم" إلى هاتين الشخصيتين!

-٤-

هذه الملاحظة تصدق على "**المروءة**" التي نتخذها هنا كقيمة مركزية في الموروث العربي "الخالص". فابن قتيبة وهو المصدر الأول في الموضوع يخصص للمروءة "بابا" ضمن "كتاب

---

١٦ - نفسه. مجلد ١ جزء ٢ ص ٢٣٨.

١٧ - نفسه. مجلد ١ جزء ٢ ص ١٣٢.

السؤدد" الذي يحتل عنده المرتبة الثالثة، بعد "كتاب الحرب" و"كتاب السلطان". وإذا ربطنا أقسام الكتاب بالهرم الاجتماعي كما كان في عصره -كما فعلنا في حينه- وجدنا "المروءة" تذكر ضمن أخلاق طبقة الخاصة" التي تحتل المرتبة الثالثة على سلم الهرم. بعد السلطان والجند. إنها هنا ليست قيمة مركزية بل هي من جملة القيم التي يتحقق بها **السؤدد**. ومع ذلك فيجب أن لا نستنتج من هذا أن حجم المرويات التي يوردها ابن قتيبة سيكون متناسبا مع منزلتها في هذا السلم. فهو لا يراعي هذا المقياس بل غالبا ما يتوقف عنده حجم المرويات في هذا الموضوع أو ذاك على ما كان متوافرا منها. من ذلك مثلا أنه خصص صفحة ونصفا فقط لما قيل في المروءة، بينما خصص خمس صفحات ونصفا لـ "باب اللباس" الذي يلي مباشرة "باب المروءة". (اللباس بوصفه عنصرا في السؤدد). وما يلفت الانتباه أن جميع مروياته في "المروءة" منسوبة إلى شخصيات إسلامية: حديث مرفوع. أقوال لعمر بن الخطاب. والباقي كله تقريبا من العصر الأموي. أما ابن عبد ربه الذي وضع "المروءة" هو الآخر تحت "باب السؤدد" فلم يخصص لها سوى صفحة واحدة تقريبا لم يورد فيها جديدا لقد اقتصر على تلخيص ما أورده ابن قتيبة. هذا بينما كتابه "العقد الفريد" أكبر حجما وقد حاول أن يجمع فيه كل ما في الكتب الأخرى. ومع ذلك فلا جديد. لا على مستوى المادة ولا على مستوى المرجعيات. فجل من يروي لهم كلاما في المروءة هم من العصر الأموي.

والواقع أنه من الأمور اللافتة للانتباه **ندرة ما يروى عن المروءة منسوبا إلى الجاهلية**. سواء في المرجعين المذكورين أو في المراجع الأخرى. أما القرآن فلم ترد فيه هذه اللفظة قط. والحديث الذي ينسب فيه إلى النبي كلام في المروءة، لا تورده الكتب الصحاح. يبقى إذن أن نؤكد من جديد **أن هذا المفهوم يرجع رواجه، أساسا، إلى العصر الأموي.**

ولا شك أن هذا الرواج الذي عرفته كلمة **"مروءة"** في العصر الأموي **يعكس وضعا اجتماعيا معينا** في هذا العصر. وكما سنرى في الفصل القادم فالسلوك الذي يندرج تحت **"المروءة"** يكاد يطابق ما نعبر عنه اليوم **بالسلوك الأرستقراطي**. ومن هنا يمكن القول إن رواج هذا اللفظ في العصر الأموي يرجع إلى أنه كان يعبر عن السلوك النموذجي للأرستقراطية القبلية الأموية. **فالمروءة بهذا الاعتبار قيمة مركزية في الأخلاق الأرستقراطية.**

وإضافة إلى الأرستقراطية الأموية، التي يمكن اعتبارها امتدادا للأرستقراطية القبلية العربية في الجاهلية وصدر الإسلام. هناك **"طبقة الكتاب"** التي بدأت تبرز. منذ أواسط العصر الأموي. كفئة من الخاصة تحاكي طبقة مماثلة في نظام الدولة الساسانية. وقد وصفها الكتاب بأنها **"أهل المروءة"**. يقول عبد الحميد في رسالة له مشهورة يخاطب فيها الكتاب. كتاب الدواوين: "فجعلكم الله معشر الكتاب في أشرف صناعة **أهل الأدب والمروءة والحلم والروية**... بكم ينتظم الملك وتستقيم للملوك أمورهم" (١٨).

---

١٨ ـ إحسان عباس. **عبد الحميد... ورسائل سالم أبي العلاء**. عمان ١٩٨٨ ص ٢٨١.

أما ابن المقفع فقد كان بحق المروج الأكبر للفظ "المروءة" كفضيلة أخلاقية تلخص وتكثف معاني الفضل والأدب وسمو المنزلة الخ. ومما يلفت الانتباه حقا أنه يستعملها بهذا المعنى وبكثرة كاثرة في النصوص التي ترجمها أو نقلها نقلا ما عن الفارسية. ففي "كليلة ودمنة" يتحدث "دمنة" عن نفسه، وهو في منزلة "الكاتب السلطاني" الذي يدفعه الطموح إلى مراتب أعلى: قائلا: "إن الرجل ذا العلم **وذا المروءة** يكون خامل الذكر خافض المنزلة فتأبى منزلته إلا أن تشب وترتفع". ويخاطب الأسد قائلا: "فأنت الآن أيها الملك حقيق ألا تحتقر مروءة أنت تجدها عند رجل صغير المنزلة"[١٩]. وأيضا "وقد قالت العلماء في الرجل الفاضل المروءة: إنه لا يُرَى إلا في مكانين ولا يليق به غيرهما: إما مع الملوك مكرّما أو مع النساك متبتلا"[٢٠]. وينصح "كليلة"، الذي يمثل الكاتب السلطاني "الواقعي"، أخاه "دمنة" الطموح قائلا: "اعلم أن لكل إنسان منزلة وقدرا. فإذا كان في منزلته التي هو فيها متماسك الحال في طبقته كان حقيقا أن يقنع. وليس لنا من المنزلة ما يحط حالنا التي نحن عليها". ويرد دمنة الطموح على نصيحة أخيه قائلا: "إن المنازل متنازعة مشتركة على **قدر المروءة**. فالمرء ترفعه مروءته من المنزلة الوضيعة إلى المنزلة الرفيعة، ومن لا مروءة له يحط نفسه من المنزلة الرفيعة إلى المنزلة الوضيعة. والارتفاع من أصغر المنازل إلى أشرفها شديد. ومؤونة الانحطاط من الشرف إلى الضعة هين. كالحجر الثقيل رفعه من الأرض إلى العائق عسير. وطرحه إلى الأرض هين". فنحن (كليلة ودمنة) أخوان نروم ما فوقنا من المنازل. وطاقتنا أن نلتمس **ذلك بمروءتنا**"[٢١].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذا الكلام قد ورد في "باب الأسد" المقطوع بصحة نسبته إلى الأصل الهندي للكتاب، جاز لنا أن نتساءل: هل لفظ "**المروءة**"، الذي يتكرر هنا بصورة لافتة للنظر، هو ترجمة للفظ له نفس المعنى في اللغة السنسكريتية التي ترجم منها الكتاب أوّلاً، أم أنه وقع تصرف في اللفظ في الترجمة إلى الفارسية، أم أن هذا التصرف إنما وقع على يد ابن المقفع عند ترجمته الكتاب إلى العربية؟ ومهما يكن، فالأكيد في الأمر أن المضمون الذي يشير إليه لفظ "المروءة" واحد: الكاتب السلطاني بوصفه أحد أفراد الخاصة، وبالتحديد علية الموظفين. وليس هناك ما يمنع من افتراض أن هذا اللفظ إنما راج في العصر الأموي لدى كتاب الدواوين ليدل على المضمون نفسه، ثم وسع ليشمل الأرستقراطية القبلية الأموية يومئذ. وبما أن هذه الأرستقراطية كانت عربية متعصبة لعروبتها فلا يستبعد أن تكون قد جعلت منه "تراثا" عربيا خالصا سابقا على الإسلام يعبر عن الأخلاق العربية قبل الإسلام وبعده، بوصفها "**أخلاق الدنيا**"، بقطع النظر عن الدين. وفي هذا المعنى يستعمل ابن المقفع لفظ المروءة، خاصة في "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير"، وبكثرة لافتة للنظر. من

---

١٩ - ابن المقفع. **كليلة ودمنة**. تحقيق محمد المرصفي. القاهرة. ١٩١٢. ص ١٨٣-١٨٤.

٢٠ - نفسه. ص ١٨١

٢١ - نفسه. ص ١٧٧.

ذلك قوله: "إذا أكرمت على دين أو مروءة فليعجبك، فإن المروءة لا تزايلك (تفارقك) في الدنيا، وإن الدين لا يزايلك في الآخرة"[٢٢].

والواقع أن جل مصادرنا، إن لم يكن كلها، تنحو **بالمروءة هذا المنحى أعني أنها تعتبرها القيمة المركزية في "أدب الدنيا"**. ولكن هذا لا يعني أنها تقع في طرف معارض لـ "أدب الدين"، بل هي جزء من أدب الدين أيضا. وفي الأثر "لا دين إلا بمروءة" (بعضهم ينسب هذا القول إلى النبي، وبعضهم ينسبه إلى الحسن البصري). وعلى كل، فـ "المروءة" يوصف بها صاحب الدين كما يوصف بها غيره. فهي من هذه الزاوية قيمة إنسانية عامة. وسندقق في علاقة مضمونها بمضمون القيم الدينية في الفصل القادم. أما الآن فلنواصل التعرف على المراجع والمرجعيات في موضوع "المروءة".

تحدثنا في الفقرات السابقة عن المراجع التي ترد فيها "المروءة" كعنصر في "سوق الأدب" الذي "نظمته" هذه المراجع، وعلينا الآن أن ننتقل إلى المراجع التي اختصت بالكلام عن المروءة وحدها. ولعل أقدم مؤلف وصلنا في الموضوع هو "كتاب الأدب والمروءة"[٢٣] للحكيم صالح بن جناح اللخمي الدمشقي الذي عاش قبل الجاحظ، فقد ذكره هذا الأخير في بعض كتبه. يقول اللخمي: "اعلم أن العرب قد تجعل للشيء الواحد أسماء، وتسمي بالشيء الواحد أشياء، فإذا سنح لك ذكر شيء فاذكره بأحسن أسمائه، فإن ذلك من **المروءة**، وإنما المرء بمروءته: فالمروءة اجتناب المرء ما يشينه واجتناؤه ما يزينه. وإنه لا مروءة لمن لا أدب له، ولا أدب لمن لا عقل له، ولا عقل لمن ظن أن في عقله ما يغنيه ويكفيه عن غيره. وشتان بين عقل وافر معه خمسون عقلا كلها وافرة مثله وأوفر منه، وبين عقل وافر لا قادة معه"[٢٤] ثم يأخذ بعد ذلك في ذكر الخصال التي تدخل في "**باب الأدب والمروءة**" وهي على الجملة الصفات المعنوية والجسمية المحمودة. والجدير بالإشارة هنا أنه يجعل "الأدب" و"المروءة" قرينان يحيل كل منهما إلى الآخر، فلا مروءة بدون أدب ولا أدب بدون مروءة.

ومن قدماء المؤلفين الذي اهتموا بـ "المروءة" ابن حبان البستي المتوفى سنة ٣٥٤ هـ فقد خصص لها فصلا بعنوان "ذكر الحث على إقامة المروءة" في كتابه "روضة العقلاء ونزهة الفضلاء". وقد استهل هذا الفصل بالحديث الذي يروى عن أبي هريرة والذي ورد فيه: "كرم الرجل دينه ومروءته عقله وحسبه خلقه". وعلق على هذا الحديث قائلا: "صرح النبي (ص) في هذا الحديث بأن المروءة هي العقل: اسم يقع على العلم بسلوك الصواب واجتناب الخطأ". ثم أضاف: "فالواجب على العاقل أن يلزم المروءة بما قدر عليه من الخصال المحمودة وترك الخلال المذمومة".

---

٢٢ – ابن المقفع، **الأدب الكبير**، المجموعة الكاملة، دار التوفيق، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٧٥–١٧٦

٢٣ – هي في حجم "رسالة" نشرها الشيخ طاهر الجزائري أولا ثم نشرها محمد كرد علي في **رسائل البلغاء**، ومحمد إبراهيم سليم في كتيب بعنوان "**المروءة الغائبة**"، جمع فيه نصوصا حول المروءة.

٢٤ – محمد إبراهيم سليم، **المروءة الغائبة**، مكتبة القرآن، القاهرة د–ت، ص ٢٤.

فالمروءة على هذا ليست مجرد خصلة محمودة بل إنما تحصل المروءة للمرء إذا لزم ما قدر عليه من الخصال المحمودة وترك الصفات المذمومة. إنها إذن جماع مكارم الأخلاق. ويؤكد البستي هذا المعنى من وجهة أخرى وذلك حين يلح إلحاحا على أن المروءة لا تحصل بالنسب والحسب. ولا بالافتخار بالآباء والأجداد بل هي خصلة يحصلها المرء بنفسه لنفسه.

—٥—

وإذا نحن قفزنا على الماوردي الذي سنعود إليه بتفصيل في الفصل القادم فقد يكون من المناسب أن نختم هذا الفصل الذي خصصناه لإبراز الأهمية التي حظيت بها "المروءة" في المراجع العربية بإطلالة على بعض "المراجع" في العصر الحديث حيث نجد دعاة **النهضة** يشيدون بـ"**المروءة**" بوصفها من الخصال التي تقتضيها النهضة العربية الحديثة. ولا يقلون حماسا عن القدماء في الحث عليها. فالطهطاوي الذي جعل كتابه "مناهج الألباب العصرية في مباهج الآداب المصرية" في ذكر "المطالب" التي لا بد منها في تحقيق النهضة. يجعل **المروءة** إحدى هذه المطالب، ويعتبرها "من شواهد فضيلة البر ودلائل الكرم والإنفاق"، ويصفها كما فعل القدماء بكونها "حلية النفوس وزينة الهمم" مستشهدا بحديث نبوي يقول: "من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن **كملت مروءته** وظهرت عدالته ووجبت أخوته وحرمت غيبته" ثم يواصل امتداح المروءة معتمدا على بعض ما ذكره الماوردي في شأنها مما سنعرض له بتفصيل في الفصل القادم.

ومن جملة من امتدحوا المروءة من المحدثين شيخ الأزهر محمد الخضر حسين الذي كتب نصا بعنوان: "المروءة ومظاهرها الصادقة" استهله ببيان منزلتها فقال عنها إنها : "خصلة رفيعة القدر، تجري في منشآت الأدباء ويتحدث عن معناها في علوم اللغة والشريعة والأدب والأخلاق". ثم يورد بعض ما قيل فيها في كل واحد من هذه العلوم. ليختم بالدعوة إلى تربية "أبنائنا على ما يثبت قواعد المروءة ويرفع بناءها ليحمدوا أبوتنا ويكونوا قرة أعين لنا وأسوة حسنة لأحفادنا وزينة لأوطاننا وليفوزا بالعزة في الدنيا والسعادة في الآخرة".

وأخيرا وليس آخرا، أدرج أحمد أمين في كتابه "فيض الخاطر" مقالة ظريفة حول المروءة، مما ورد فيها: "طلب مني أخي الدكتور طه حسين أن أضع له مشروعا **لمدرسة المروءة**. أبين فيه اختصاصها ومنهاجها وتبعيتها". وبعد أن يشير إلى أن الناس قديما وحديثا قد تعبوا في تحديد معناها، "فلم يصلوا إلى قول حاسم وهي في كل عقل بمعنى". وبعد أن يذكر بعض التعاريف، ويسرد بعض الصعوبات التي تقف في وجه تنفيذ هذا المشروع، ينبه إلى أنه يفهم من "مدرسة المروءة" لا المدرسة التي هي "بناء وحجرات ومقاعد وحصص وأجراس" بل المدرسة بمعنى الاتجاه الفكري. ثم يقترح تكوين لجنة خاصة بإقامة المروءة في الإدارة والوظائف، وفاقا مع مبدأ "**إذا كان الرئيس ذا مروءة أصبح المرؤوس ذا مروءة**". وإذن

يجب أن يكون رؤساء جميع مصالح الدولة "ذوي مروءة"، لأن الناس بالرؤساء يقتدون، وهم أيضا (=الرؤساء) المكلفون بحمل المرؤوسين على سلوك المروءة. ثم يجعل من مهام هذه اللجنة "**نشر ثقافة المروءة**" بواسطة أحاديث في الإذاعة "تشيد بأعمال المروءة، وروايات تمثل أعمال المروءة وكتب تؤلف في لغة سهلة عذبة في سير المروءات، وتكوين رأي عام يتطلب المروءة ويقدرها ... ويحتقر أشد الاحتقار من حاد عنها وارتكب ما يخل بشرفها". ثم يثير قضية المرأة هل ينوب عنها الرجل في التخطيط لإقامة المروءة طبقا لمبدأ "إذا مرؤ الرجل مرؤت المرأة" أم تتولى ذلك بنفسها وتعطى لها الأولوية لكونها تستطيع أن "ترضع الجيل الجديد المروءة"، يقرر أن الأولى أن "يترك برنامج مروءة المرأة للمرأة تضعه هي".

ويختم أحمد أمين هذه المقالة التي فيها شيء من أدب الهزل أو هزل الأدب، فيقول: "إن تم ذلك يا أخي امَّحَى من مصر كل ما تشكو منه من صداقة تستغل الصديق ولا تفي للصديق، وتقابل جميلا بنكران، وإحسانا بإساءة، وامحى من الوجود رئيس يتخذ الرئاسة وسيلة لإرضاء شهوته، ويستطيل على الناس بجبروته وسطوته، ورأيتهم وكأنهم أنشئوا خلقا آخر: يتبارون في المروءة ويفخرون بأعمال المروءة. والحكومة ترقيهم حسب ما أتوا من أعمال المروءة ..."[٢٥].

وبعد، هل نحتاج إلى القول إن "المروءة" قد بقيت تمثل في الفكر العربي، منذ العصر الأموي إلى اليوم، القيمة العليا التي لا تتحقق "المدينة الفاضلة العربية" بدونها؟

ليكن ذلك. ولكن يبقى مع ذلك سؤال أساسي: **وما هي حقيقة المروءة؟**

الفصل العشرون

المروءة ... معاناة !

-١-

سؤال "**ما المروءة ؟**" سؤال قديم قدم الحديث عن "المروءة نفسها! ومن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، تقديم جواب عنه "جامع مانع". ذلك أن مفهوم "المروءة" في الذهن العربي "يجمع" الخصال المحمودة كلها و"يمنع" من جميع الصفات المذمومة؛ ومعلوم أنه لا نهاية لا لهذه ولا لتلك. لن يبقى أمامنا إذن، لتحليل مضمونها بوصفها **قيمة مركزية في الموروث العربي "الخالص"**، كما نقترح في هذه الدراسة، إلا سلوك طريق المقاربة والمقارنة. سيكون علينا، إذن، أن نقوم باستعراض القيم التي تكثر الإشادة بها في الموروث الثقافي العربي ولدى مرجعياته.

ولاشك أن النظرة الأولى ستقدم لنا "**الكرم**" على رأس القائمة، ليس فقط لأنه من القيم التي جسدها هذا الموروث في شخص ذائع الصيت (كرم حاتم)، ولا لأنه يأتي في مقدمة القيم التي تطنب مصادرنا في التنويه بها وحسب، بل أيضا لأن الكرم مرتبط بـ"**العطاء**" الذي هو مصدر أساسي من مصادر العيش في المجتمع العربي قبل الإسلام وبعده ... إلى اليوم. بل هناك ما هو أدعى من ذلك إلى اختيار "الكرم" كقيمة سامية في الموروث العربي. ذلك أن دلالة هذه الكلمة ترتفع في المخيال العربي إلى أسمى درجة لتحمل معنى: "الشرف"! فوصف الشيء بكونه "كريما" لا يعنى فقط أنه يبذل ويعطي، بل يعني أيضا أنه "شريف" وذو قيمة غالية. من ذلك العبارات التالية: "الأحجار الكريمة"، "كرم النفس"، "كرم المحتد"، "مكارم الأخلاق" الخ. ولأهمية الكرم عندهم وصف الله القرآن بأنه كريم وصار هذا الوصف من أكثر أوصافه شيوعا (**القرآن الكريم**): "إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون". ويقول المفسرون في معنى هذه الآية، أنه "قرآن يحمد ما فيه من الهدى والبيان والعلم والحكمة". وقد حرص صاحب

"لسان العرب" على جمع هذه المعاني كلها مع دلالات أخرى لم نذكرها. فكتب يقول: "الكريم: من صفات الله وأسمائه. وهو الكثير الخير. الجواد المعطي الذي لا ينفذ عطاؤه. وهو الكريم المطلق". وأيضا: "الكريم: الجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل. والكريم اسم جامع لكل ما يحمد". وأيضا: "الكرم نقيض اللؤم. يكون في الرجل بنفسه وإن لم يكن له آباء. ويستعمل في الخيل والإبل والشجر وغيرها من الجواهر إذا عنوا العتق". يقال: "كرم الفرس: أن يرق جلده ويلين شعره وتطيب رائحته. "والكريم: الصفوح". ووصفوا الحليم بـ "كريم القلب، لأنه يبذل عفوه، فهو يضحي بشهوة النفس في الثأر طلبا للسيادة والشرف. ذلك أن "كريم قوم شريفهم". وأبعد من هذا وأمعن في إبراز سمو معنى مادة (ك.ر.م) عندهم أن "الكرْم"، الذي هو شجرة العنب. إنما سمي كرْما، كما يقول صاحب "لسان العرب"، "لأن الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم وتأمر بمكارم الأخلاق. فاشتقوا له اسما من الكرم الذي يتولد منه". وأيضا: "والكرْم: قلادة من ذهب".

ليس هذا فحسب، فـ "الكرم" لا يكتسي كل هذه الأهمية من مجرد دلالته اللغوية بل إن له في الموروث العربي دلالة أخرى أخلاقية تميزه، إذ تذكر مصادرنا "الكرم" مقترنا بـ "المعروف": والمعروف هو ضد المنكر من جهة. وهو الجود والكرم من جهة أخرى. والمعنيان لا يفترقان فعدم الكرَم أي البخل قبيح مستنكر. وفي هذا المعنى تروي مصادرنا أن النبي سأل قوما من العرب: "من سيدكم؟ قالوا الجد بن قيس، على بخل فيه! فقال (ص): وأي داء أدوأ من البخل"! وعن سعيد بن العاص قال: "قبح الله المعروف إن لم يكن ابتداء من غير مسألة، فالمعروف عوض عن مسألة الرجل (=طلب المحتاج للصدقة) إذا بذل وجهه. وفرائصه ترعد وجبينه يرشح، لا يدري أيرجع بنُجح الطلب أم بسوء المنقلَب، فقد انتُقع لونه وذهب دم وجهه". معنى ذلك أن "المعروف" هو الكرم والجود، أي إعطاء المحتاج قبل أن يسأل ويطلب. أما المعروف بعد السؤال والطلب فليس كرما بل هو عوض عن محنة الطلب والسؤال! وفي هذا المعنى يروى أن معاوية سأل صعصعة بن صرحان فقال: "ما الجود؟ قال: التبرع بالمال والعطية قبل السؤال"[1].

ويخصص ابن عبد ربه صفحات طوالا لذكر "أجواد الجاهلية" و"أجواد أهل الإسلام"، يستقصي أخبارهم ويصنفهم إلى طبقتين يترجم لهم كما يترجم أهل الحديث، مثلا، لطبقات المحدثين، وأهل كل مذهب لطبقات أهل مذهبهم[2]. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه، في المجتمع العربي، كان الأمراء -وما زالوا- يتسابقون إلى اكتساب الفضل بإظهار الكرم وإجزال العطاء، حتى صار "التمول بالعطاء" من أنجع طرق الكسب: "وقد فخرت العرب بأخذ جوائز الملوك وكان من أشرف ما يتمولونه". وفي هذا المعنى قال ذو الرمة:

١- ابن عبد ربه. **العقد الفريد**. القاهرة ١٩٤٠. مجلد ١ جزء ١ ص ١٥٤ وما بعدها.

٢ - نفسه ص ١٩٧ وما بعدها.

وما كان مالي من تراث ورثته ولا دية كانت ولا كسب مأثم
ولكن عطاء الله من كل رحلة إلى كل محجوب السرادق خضرم

وكان العطاء –ومازال– وسيلة لاستمالة الناس و"تأليف القلوب". ومعلوم أن "المؤلفة قلوبهم" كانت لهم مكانتهم الخاصة في قانون توزيع الغنائم في الإسلام. قال صفوان بن أمية: "لقد غزوت مع رسول الله (ص) وما خلق الله خلقا أبغض إلي منه، فما زال يعطيني حتى ما خلق الله خلقا أحب إليّ منه"! وكان صفوان بن أمية هذا من المؤلفة قلوبهم.

ومن النظر إلى أشعارهم وأخبارهم يتبين أن الدافع إلى الكرم عندهم كان ذاتيا واجتماعيا في آن واحد. فمن جهة "كانوا يجودون لأنهم يلتذون بالجود وصنع المعروف ويرون أن في الكرم لذة لذاته بغض النظر عن الثناء والحمد والذكر الحسن، وذلك –طبعا– حين يصير الكرم عادة وجبلة لا يستطيع صاحبه إلا أن يكون كريما". وإذن، فالعربي يجود "لأن الجود يشبع في نفسه رغبة". وكان من دوافع الكرم على الأقل في أشعارهم أن صاحب المال لن يحمل معه شيئا إلى قبره بل يتركه لورثته يتمتعون به، وقد يبذلون منه فيصبحون كرماء بماله فينالون شرف الكرم وينال هو مذمة البخل: يقول حاتم الطائي:

فنفسك أكرمها فإنك إن تهن عليك فلن تلقى مدى الدهر مكرما
أهن للذي تهوى التلادَ فإنه إذا مُتَّ كان المال نهبا مقسما
ولا تشقين فيه فيسعد وارثٌ به حين تغشى أغبر الجوف مظلما
يقسّمه غنما ويشري كرامة وقد صرتَ في خط من الأرض أعظما
قليلا به ما يحمدنّكَ وارث إذا نال مما كنت تجمع مغنما[٣]

ومن جهة أخرى كانت للكرم عندهم وظيفة اجتماعية كالتخفيف من آثار القحط والجفاف وبرد الشتاء الخ. فإذا اشتد ذلك على الفقراء من قومهم عمدوا إلى لعب الميسر بالقداح على جزور، ومن ربح منهم جعل أجزاء الجزور طعاما لذي الحاجة وأهل المسكنة. وقد افتخروا بالمشاركة في الميسر لأنه وسيلة من وسائل الكرم". وقد تردد ذلك في أشعارهم كثيرا.[٤]

ولم يكن الأدباء وأصحاب النقد الأدبي هم وحدهم الذين عملوا إلى إبراز "الكرم" كقيمة من أسمى القيم التي مدحها العربي وتمدّح بها. بل لقد اهتم المؤلفون في الأخلاق بإبراز سمو هذه الخصلة كقيمة إنسانية سامية، لا يختص بها شعب بعينه بل هي من أسمى الفضائل التي يتحلى بها الإنسان. من ذلك أن ثابت بن سنان، أحد أكبر الأطباء العرب، الذي كتب في "طب الأخلاق"، كما رأينا، ودعا إلى إنشاء مستشفى لمعالجة الأخلاق المذمومة، يشيد بالكرم ويعتبره من الأخلاق المركبة. قال: "وأما الكرم فإنه جملة الفضائل والأخلاق المحمودة أو أكثرها، وليس هو خلقا واحدا مفردا، إلا أنه لا يعمها عموم الخير للفضائل. فإنا نجد الناس

---

٣ – عمر دسوقي. الفتوة عند العرب. دار نهضة مصر القاهرة ١٩٦٦. ص٦٤-٦٧.

٤ – عمر دسوقي. نفس المرجع. ص ٨٧.

يسمون السخي كريما، ومن كثر عفوه وصفحه عن الجرائم والإساءات به والجنايات عليه يسمونه كريما. ومن ظفر بعدوه فصفح عنه قيل كريم الكفن، وهذا في معنى العفو. وقد يسمون الحليم كريما". ويضيف: "وما رأينا أحدا سمَّى الشجاع، الذي ليس فيه خلة يوصف بها غير الشجاعة، كريما"[٥].

وهذا الاستثناء الذي نبه عليه ثابت بن سنان على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لموضوعنا، ذلك أنه، مع كل تلك الأهمية التي لـ "الكرم" في الموروث العربي "الخالص" فهو لا يرقى في نظرنا إلى مستوى القيمة المركزية في هذا الموروث. ليس فقط لأن الكرم محمود في جميع الثقافات وبالتالي فهو لا يدل على جانب الخصوصية في الثقافة العربية، بل أيضا لأن الكرم، مثله مثل الحلم والصبر والشجاعة... الخ، قيمة يبدو أنها لا تستوعب من الفضل، في الموروث الثقافي العربي، أكثر مما ينتمي إلى مجالها الخاص. فالكرم لا يتضمن معنى الشجاعة ولا يقتضيها. وليس من شروطه العدل ولا الحكمة. وهو بهذا المعنى لا يحتل تلك المنزلة التي نعبر عنها هنا بـ "**القيمة المركزية**" التي تنتظم حولها، بصورة من الصور، **جميع القيم** الأخرى أو معظمها على الأقل. إن الكرم في هذا المجال هو في مستوى واحد مع كل من الحكمة العدل والشجاعة والصبر والوفاء الخ، من حيث أن لكل من هذه القيم مجالا خاصا لا يتعداه، مهما اتسع. وبعبارة أخرى إن ما ندعوه هنا بـ "القيمة المركزية"، التي تنشدُّ إليها جميع القيم الفاضلة في ثقافة ما، هي تلك التي تندرج تحتها جميع القيم الفاضلة –تقريبا– فتكون تلك القيمة لها جميعا بمثابة قمة الهرم أو قطب الرحى!

وإذا كان الأمر كذلك فكيف نحدد إذن "القيمة المركزية" في "نظام القيم" العربي "الخالص"؟ وما دور "الكرم"، الذي أبرزنا سمو قدره، في الاقتراب بنا إلى هذه القيمة المطلوبة؟ لا شك أننا سنكون قد اقتربنا من بغيتنا إذا نحن وجدنا قيمة يدخل الكرم في معناها بصورة يصعب معها إخراجه من مضمونها. فإذا وجدنا مثل هذه القيمة فسنكون قد قطعنا شوطا مهما نحو بغيتنا: تحديد القيمة المركزية في الموروث العربي "الخالص".

–٢–

لقد تبين لنا بعد البحث والاستقراء أن هناك قيمتين في الموروث العربي تتضمنان معنى الكرم ضرورة، هما "**الفتوة**" من جهة و"**المروءة**" من جهة أخرى. لنبدأ بالتعرف على الأولى.

من الرجوع إلى معنى الفتوة في معاجم اللغة يتبين أنها تعني في اللغة: الفتاء والشباب. (فتى، شاب). والصفات التي تجعل من الشخص "فتى" قسمان: صفات جسمية وأخرى معنوية. أما الصفات الجسمية فأبرزها "القوة"، قوة الشباب وما يرتبط بها من طول القامة واللياقة البدنية، وطلاقة اللسان والقدرة على تحمل المشاق والمهارة في الطعن والفروسية الخ.

---

٥ – ثابت بن سنان. **تهذيب الأخلاق**. مخطوط. ص ٢١٧–٢١٨.

وأما الصفات المعنوية فيأتي في مقدمتها السخاء والكرم والوفاء بالوعد والحلم وحماية الضعيف وإغاثة الملهوف والتواضع والعفو والرزانة وقوة الاحتمال والميل إلى الزعامة والسيادة مع التواضع. وقد ظلت المثل الجاهلية للفتوة، وأهمها معاقرة الخمر، لاصقة بكثير من الشباب ممن لم يغير الإسلام إلا ظاهرهم، حتى إنهم كانوا يصفون الخمر بكونها "**ماء الفتوة**". وكذلك اللهو والسكر والغناء. على أن أهم الصفات المقومة للفتوة هي الصفات المحمودة: كالكرم والنجدة والتفاني في خدمة الجماعة وسائر الخصال التي تعبر عن الرجولة عند العربي.

ومن العبارات المركبة التي تفيد معنى الفتوة في أقوى معانيها وأنبل خصالها قولهم "هذا فتى الحي"، أي "سيده والكامل الجزل من رجاله". ومنها أيضا "فتى الفتيان" و"فتى العشيرة". وما يجمع هؤلاء وأمثالهم هو كونهم نالوا السؤدد والشرف بخلالهم الكريمة وبطولاتهم العظيمة كالإقدام والإيثار والمبادرة إلى مساعدة الغير عند الشدائد، وغير ذلك من الخصال التي تجعل قيمة المرء في ذات نفسه، وليس في ما قد يكون ورثه من آبائه وأجداده. يقول شاعرهم:

إن الفتى من يقول ها أنذا   ليس الفتى من يقول كان أبي

فعلا، لعل أهم ما يميز "صاحب الفتوة" أنه لا يحتاج إلى حسب ونسب في وصوله إلى الرئاسة والشرف. فقد يكون فقيرا مرقع الثياب ومع ذلك قد يبلغ الشرف ويحظى بمكانة "الفتى". قال الشاعر:

قد يدرك الشرف الفتى ورداؤه   خلق وجيب قميصه مرقوع

ومع ذلك فالفوارق الاجتماعية الراجعة إلى الفقر والغني قد فرضت نوعا من التمييز بين فتوة هؤلاء وفتوة أولئك. وقد اختصت فتوة الفقراء في الجاهلية باسم "**الصعلكة**". يقول أحمد أمين : كان في الجاهلية نوعان من الشبان : أبناء الأشراف يجتمعون ويتخذون لهم محلا مختارا ويعيشون عيشة إباحية، فيها خمر وغناء و نساء، وهم مع ذلك كرام يضيفون من نزل بهم ويغدقون عليهم من خيرهم. وتقابل هؤلاء طائفة أخرى من أبناء الفقراء يسمون **الصعاليك** يتصفون مثلهم في الكرم ويشتركون فيما يحصلون عليه. ولكن يخالفونهم في أن حياتهم لم تكن حياة دعة واستمتاع بل حياة غزو وسلب ونهب **وتوزيع عادل على أمثالهم**. فكان "الفتيان الأغنياء يعطون ما يعطون عطفا وتفضلا، والصعاليك يعطون أداء لما يرونه واجبا".

ومع ذلك يبقى **أساس الصعلكة والفتوة** واحدا هو **الكرم مع النجدة**. فإذا لم تكن النجدة في الصعلوك سمي بليدا خاملا. ومن أشهر الصعاليك : عروة بن الورد، وسمي "عروة الصعاليك"، والشنفرى، وتأبط شرا والسليك بن السلكة. وهؤلاء قد جمعوا بين الصعلكة والشاعرية. وكان منهم من كانت له سمعة ذائعة ومقام رفيع في أعين الناس كعروة الذي يقال إن معاوية تمنى أن يصاهره. ويضيف أحمد أمين قائلا : "يخيل إلي أن الفتيان هم أولاد الأغنياء، والصعاليك أولاد الفقراء. فالصعلكة كما وردت في كتب اللغة تساوي الفقر ويسمون

أيضا "ذؤبان العرب" لأنهم يختطفون المال كما تختطف الذئاب. ويسمون أيضا "العدائين" لسرعة عدوهم. "**ولكن كانوا مع فقرهم نبلاء**". ومن نبلهم أنهم كانوا لا يهجمون إلا على الأشحاء، فإذا وجدوا غنيا كريما تركوه وإن وجدوا غنيا شحيحا هاجموه، فهم "**لصوص شرفاء ونبلاء**". من نبلهم "تكوينهم جمعية من فقراء قومهم يصرفون منها ما كسبوه من الأغنياء الأشحاء عليهم بالتساوي[٦].

كان ذلك حال الفتوة والصعلكة في العصر الجاهلي، وكما هو واضح فقد كانت كل منهما قيمة من أسمى القيم التي تشد العربي إليها شدا، خاصة الشباب. وقد استمرت أخلاق الفتوة في صدر الإسلام خصوصا في جانبها الإيجابي الذي يتلخص في السخاء والشجاعة والنجدة والعفو عند المقدرة والوفاء بالعهد. وقد اشتهر بعض الصحابة بألقاب الفتوة لبطولاتهم في الحروب الإسلامية. فلقب خالد بن الوليد بـ "فتى الفتيان"، وقيل "لا فتى إلا علي" الخ.

وفي العصر الأموي برزت ظاهرة الفتوة بأوضح صورة، واستعادت بعض سمات الفتوة في الجاهلية. فقد لوحظ زمن هشام بن عبد الملك وجود فئة تسمى الفتيان في كل من الحيرة وحمص. وكانوا شبابا من نوع خاص يظهر من عبارتهم أنهم من المياسير وممن لهم حظ في السماع والشراب. وكانوا يطلبون الغرباء لينزلوا عليهم ضيوفا. كما كانت لهم مجتمعات خاصة يعرفونها بالبلدة، يضاف إلى ذلك أنواع من الفروسية عني بها هؤلاء كالصيد وتربية الحيوانات المعلمة، كما أخذوا عن الفرس اللعب بالبندق"[٧]. أما في الكوفة فقد كان للظروف الحربية التي عرفتها ولما عانته من قمع في العصر الأموي أن برزت الفتوة فيها أيضا. هنا في الكوفة "كانت الفتوة مبدأ جماعة محدودة لها طابعها الخاص ولباسها المميز ولا بد أن كان لها مثلها ونظمها. ويبدو أنها قد انتقلت إليها من خراسان موطن الفتوة في ذلك الوقت[٨].

أما في العصر العباسي فقد تعددت المجالات التي استعمل فيها اسم "الفتوة"، فقد استعملت في معناها الأصلي بمعنى النبل والكرم...الخ، واستعملت ضمن مصطلحات الصوفية بمعنى خاص كما سنرى، كما استعملت "في نوع من الناس هم الشبان الأشداء الذي يتباهون بقوتهم"، واستعملت أخيرا للدلالة على نوع من الفروسية المنظمة. وفي العصر العباسي الأخير ظهرت فتوة عسكرية (الحروب الصليبية، وعنها انتقلت الفروسية إلى أوربا)، وفتوة جودية تهتم بالغرباء وتطعمهم والقيام بالأعمال الخيرية الخ. وكانت الفتوة البغدادية يتناقشون فلسفيا وأخلاقيا، وكانت لهم قيم أخلاقية خاصة يحترمونها، من ذلك أن الفتى "لا يزني ولا يكذب ويحفظ الحرم ولا يهتك سر امرأة". وكان للفتيان قضاة: قاضي الفتيان[٩].

---

٦ – أحمد أمين. **الصعلكة والفتوة في الإسلام**. دار المعارف. القاهرة ١٩٥٢ ص ١٧ وما بعدها.

٧ – أحمد أمين. نفس المرجع ص ٥٢.

٨ – كامل مصطفى الشيبي. **الصلة بين التشيع والتصوف**. القاهرة ١٩٦٩. ص ٢٨١.

٩ – أحمد أمين. نفس المرجع. ص ٥٣.

وانتقلت **الفتوة إلى المتصوفة** وعملوا لها تنظيما كالتنظيم الصوفي، على قمته "قطب الفتوة"[١٠]. ينسب ظهور الفتوة الصوفية أول مرة —ككثير من الأشياء الأخرى— إلى دائرة الحسن البصري الذي أطلق عليه "سيد الفتيان". وسواء صح ذلك أم لم يصح فإن التصوف قد غير من مضامين "الفتوة العربية" وأعطاها اتجاها آخر. يقول كاتب معاصر: "والحق أن التصوف الإسلامي قد أخذ من الفتوة العربية الإسلامية التي من أهم مظاهرها الشجاعة والكرم والإيثار وحماية الضعيف ونكران الذات كثيرا. وإن كان قد مسخ الفتوة العربية مسخا ولم تعد ترى صفات الفروسية والكفاح والنضال في سبيل الشرف، وإنما ترى زهدا وبعدا عن الدنيا" وإضعاف الجسم لتقوية الروح الخ[١١].

ومهما يكن فإن المتصوفة قد استعملوا كلمة الفتوة في خطابهم وأخذوا من مضامينها العربية بعض الصفات، وأضافوا إليها مضامين من طريقتهم. يذكر القشيري عدة تعاريف لـ"الفتوة" لدى المتصوفة يستهلها بقوله: "أصل الفتوة أن يكون العبد أبدا في أمر غيره". و"الفتوة الصفح عن عثرات الإخوان. وقيل الفتوة أن لا ترى لنفسك فضلا على غيرك. قال الوراق: الفتى من لا خصم له. وقيل: الفتى من كسر الصنم. وصنم كل إنسان نفسه. فمن خالف هواه فهو فتى على الحقيقة. وقيل: الفتوة أن لا يميز بين أن يأكل عنده ولي أو كافر. وقال الجنيد: الفتوة كف الأذى وبذل الندى. وقيل: الفتوة الستر على عيوب الأصدقاء".

هذا من جهة ومن جهة أخرى يستعيد بعض المتصوفة معاني البطولة في الفتوة عند العرب ويتخذ منها قيمة خلقية مثالية. من ذلك ربطهم الفتوة بمن كانت له دعوى يدافع عنها ويضحي بنفسه في سبيلها كالحلاج الذي يقول: "إن رجعت عن دعواي (قوله: أنا الحق) سقطت من بساط الفتوة". وقد رأى الحلاج في امتناع إبليس السجود لآدم، بذريعة أنه أفضل منه لأنه من نور وهو من طين، كما في القرآن، رأى الحلاج —وابن عربي من بعده— في ذلك، وفي ادعاء فرعون الألوهية في قوله "أنا ربكم الأعلى"، دليلا على فتوتهما. يقول الحلاج على لسان إبليس : "إن سجدت سقط اسم الفتوة". وعلى لسان فرعون : "إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة"[١٢].

ومما يتصل بالفتوة عند المتصوفة ما يسمونه بـ"الملامة" والنسبة إليها "**الملامتية**". والكلمة من اللوم، والمقصود لوم النفس لكونها شرا محضا لا يصدر عنها إلا الشر. وكما يلوم الملاماتي نفسه يعمل ليلومه الناس: يخفي مظاهر العبادة في سلوكه لأنه يرى أنها سر بينه وبين الله، وفي المقابل يظهر ما يجلب عليه سخط الناس ولومهم. يقول أحد كبارهم: "أهل الملامة قوم قاموا مع الحق تعالى على حفظ أوقاتهم ومراعاة أسرارهم فلاموا أنفسهم على جميع

١٠ – الشيبي. نفس المرجع. ص ٤٩٩.

١١ – عمر دسوقي. نفس المرجع. ص ٢٢١–٢٢٢.

١٢ – الحسين بن منصور الحلاج. **الطواسين**. تحقيق ماسينيون. باريس ١٩١٣. ص٥٠.

ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه، وكتموا عنهم محاسنهم فلامهم الخلق على ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم". ويقال إن أبا حمدون القصار أحد شيوخ متصوفة نيسابور (المتوفى سنة ٢٧١ هـ) هو المؤسس لهذا المذهب.

وإنما عرجنا على "الملامة" لأنها تمثل المظهر "السلبي" للفتوة عند المتصوفة، كما تمثل الصعلكة الجانب السلبي للفتوة عن العرب.

على أن الفتوة قد عرفت تحولا سلبيا تماما في العصور المتأخرة، وباتت حركة تعكس الحقد الاجتماعي الطبقي فاكتسى سلوكها طابعا انتقاميا. وهكذا فإضافة إلى انتشار جماعات العيار والشطار ظهرت في بغداد فتوة الناصر لدين الله سنة ٦٠٤ هـ، وكانت "حركة اجتماعية لطبقة الفقيرة" يتصرف أصحابها بعيدا عن أي قانون أخلاقي. وكان لهم عرفاء ونقباء وقواد وقد تحولت هذه الحركة إلى عصابات لنهب الحوانيت والأسواق وبيوت الأغنياء[١٣].

كان ذلك عن الفتوة، وهي القيمة المركزية في أخلاق الشباب عند العرب. أما **المروءة** فهي خاصة بالكهول والشيوخ. ومع ذلك فهما تشتركان في جل الخصال الحميدة. وهناك من القدماء من يجعل المروءة فرعا من الفتوة ومنهم من يجعلها حالة خاصة منها. وبالتالي تكون الفتوة عندهم هي القيمة المركزية في نظام القيم الخاص بالموروث العربي "الخالص" بأكمله.

ومن أبرز الكتاب الذين اتجهوا هذا الاتجاه أبو الريحان البيروني المتوفى سنة ٤٣٠ هـ. هو يرى أن "المروءة تقتصر على الرجل في نفسه وذويه وحاله، والفتوّة تتعداه وإياها إلى غيره". ويضيف قائلا: "والمرء (=ومنه المروءة) لا يملك غير نفسه وقُنيته التي لا ينازع فيها أنها له، فإذا احتمل مغارم الناس وتحمل المشاق في إراحتهم ولم يضن بما أحل الله وحرمه على من سواه فهو الفتى الذي اشتهر بالقدرة عليها وعرف بالحلم والفوق والرزانة والاحتمال والتعظم، بالتواضع ترقى إلى العليا وان لم يكن من أهلها، وسود باستحقاق لاعن خلود دار(...) ولهذا حُدَّت الفتوّة بأنها بشر مقبول ونائل مبذول وعفاف معروف وأذى مكفوف"[١٤].

-٣-

ومع ذلك فإن حجة البيروني على أولوية الفتوة على المروءة حجة غير مسلم بها. فالنصوص العربية التي ترجع إلى مختلف العصور، منذ الجاهلية إلى اليوم، لا تقصر المروءة على الرجل في نفسه بل تجعلها تتعداه إلى غيره. هذا إضافة إلى كون المروءة لا تتفرع منها أية قيمة "سلبية" كما تتفرع الصعلكة عن الفتوة في الجاهلية والملامتية عن الفتوة الصوفية.

والرأي الغالب، الذي يرقى إلى شبه إجماع، يرى عكس ما ذهب إليه البيروني من أن الفتوة أصل والمروءة فرع منها. ذكر أبو حيان التوحيدي أن النوشجاني، وهو من جماعة

---

١٣ - عبد العزيز الدوري. **تاريخ العراق الاقتصادي**. ص٨٢.

١٤ - البيروني. **الجماهر في معرفة الجواهر**. طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٥٥ هـ. ص١٠-١١.

"المقابسات": سُئِل: "ما الفتوة؟ قال: إظهار الجدة والطراوة في كل حال مباشرة، لأنها متى فقدت جاءت الخلوقة والرثاثة، ومن أجل ذلك سمي الفتى فتى. ولأن الكرم والمجد والجود والعفة والنجدة وكبر النفس وعلو الهمة وسائر خصال النفس والخير. غضة كل زمان طرية في أي مكان، كان الظاهر لها والمظهر لها والمؤثر لأحكامها والمجدد لرسومها فتى وصاحب فتوة. قيل له: فما **المروءة فإنها تتبع الفتوة**؟ قال: هي القيام بخواص ما للإنسان مما يكون عليه محمودا وبه ممدوحا، وهي أعني المروءة أشد لصوقا بباطن الإنسان. وأما الفتوة فهي أشد ظهورا من الإنسان، وكأن الأولى (الفتوة) أخص والثانية (المروءة) أعم. أي **لا فتوة لمن لا مروءة له، وقد يكون ذو مروءة ولا فتوة له**. فأما إذا اجتمعا فقد أخذ الحبل من طرفيه وملك الأمر بحنويه"[١٥].

وبما أن المقياس الذي تتحدد به القيمة المركزية في نظام للقيم هو مدى انتشارها وحصول الإجماع عليها، خصوصا من طرف من يعتبرون مرجعيات في هذا النظام. فإن **المروءة**، وليس الفتوة، هي التي تستجيب لهذا المطلب، كما سنرى ذلك في الفقرة التالية.

* * *

انطلقنا في هذا الفصل من ظاهرة تلفت النظر في مراجعنا وهي أن سؤال "ما المروءة؟" وهو سؤال يتكرر فيها بكثرة، يلقى من طرف هذا الشخص أو ذلك على الشخصيات المرجعية في الموروث العربي. وهذا يدل على أن الناس لم يكونوا يستوعبون بسهولة مضمون "المروءة" لاتساع معناها وتشعب دلالتها، كما يدل على أنها كانت مطلوبة بوصفها تمثل المثل الأعلى في الأخلاق. وإذا كان هذا في الماضي فهو في الحاضر كذلك. فهذا شاعر النيل حافظ إبراهيم مثلا يتحدث بلغة عاطفية عن "المروءة" كشيء كان ولم يعد، في قصيدة أنشدها في حفل أقيم عام ١٩١٠ بمناسبة "إعانة مدرسة للبنات". يقول:

إني لتطربني الخلال كريمة   طرب الغريب بأوبة وتلاقي
وتهزني **المروءة** والندى   بين الشمائل هزة المشتاق

كما أن أحمد أمين الذي عرضنا في الفصل السابق لمقالته الظريفة حول "مدرسة المروءة" قد ذكر من بين المشاكل التي صادفها وهو يفكر في التخطيط لهذه "المدرسة" أنه رأى "في التاريخ حادثة خطيرة حدثت للمروءة، وهي أن أهلها كلهم ماتوا في زمن من الأزمان، وأقامت عليهم المروءة الحداد، ولبست السواد وأخذت تندبهم وتولول عليهم، ومر بها شاعر وهي على هذه الحال فقال:

مررت على المروءة وهي تبكي   فقلت علام تنتحب الفتاة
فقالت كيف لا أبكي وأهلي   جميعا دون خلق الله ماتوا

---

١٥ - قال أبو حيان التوحيدي. المقابسات. تحقيق علي شلق. دار المدى للطباعة والنشر. بيروت ١٩٨٦ ص ٢٥٥-٢٥٦.

ويتذكر صاحب كتاب "المروءة الغائبة"[١٦] أن "الآباء والأجداد" في قريته المصرية كانوا يهتفون للشباب عندما يهبون لعمل تطوعي : "عاشت المروءة يا شباب!". ثم يبدي حسرته على ذهاب المروءة ويتساءل: "ترى أين نحن الآن من تلك السمات؟ سمات أمتنا .. روح وجودنا.. وسر تقدمنا وعنوان إسلامنا: "المروءة"؟ وهل لنا ... وهل لها من عودة؟ من أجل أبنائنا وبناتنا ... وأجيال جاءت في غيبتها!؟ لعل وعسى! ومن يدري"؟

والواقع أن هذه النظرة الرومانسية إزاء "المروءة" قد رافقت الحديث عن "المروءة" منذ بدأ في الموروث العربي "الخالص"، منذ العصر الأموي! ففي كل زمان كانت الشكوى من "غياب" المروءة أو "ضياعها"؟ على أن هذا "الغياب" لم يكن يخص المروءة كخصال متحققة في شخص بل كان **أيضا غيابا وضياعا لمعنى "المروءة" في الذهن!** ومن هنا كان "الحاضر" دوما، في مقابل ذلك "الغياب"، هو سؤال : "**ما المروءة؟**"!

ولكي نعطي القارئ فكرة عن اتساع معنى "المروءة" في قاموس القيم الخاص بالموروث العربي "الخالص" ننقل هذه التعريفات التي جمعها مؤلف في القرن الرابع الهجري من مصادر مختلفة[١٧]. قال: "اختلف الناس في كيفية المروءة : فمن قائل قال: المروءة ثلاثة: إكرام الرجل إخوان أبيه، وإصلاحه ماله، وقعوده على باب داره (في حالة تأهب لاستقبال الضيوف). ومن قائل: المروءة إتيان الحق وتعاهد الضيف. ومن قائل: المروءة تقوى الله، وإصلاح الضيعة، والغداء والعشاء في الأفنية. ومن قائل: المروءة في إنصاف الرجل من هو دونه، والسمو إلى من كان هو فوقه، والجزاء بما أوتي إليه. ومن قائل قال: مروءة الرجل صدق لسانه، واحتماله عثرات جيرانه، وبذل المعروف لأهل زمانه، وكفه الأذى عن أباعده وجيرانه. ومن قائل قال: إن المروءة : التباعد عن الخلق الدنيء فقط. ومن قائل قال: المروءة أن يعتزل الرجل الريبة فإنه إذا كان مريبا كان ذليلا، وأن يصلح ماله فإن من أفسد ماله لم يكن له مروءة، والإبقاء على نفسه في مطعمه ومشربه. ومن قائل قال: المروءة حسن العشرة، وحفظ الفرج واللسان، وترك المرء ما يعاب منه. ومن قائل قال: المروءة سخاوة النفس وحسن الخلق. ومن قائل قال: المروءة العفة والحرفة. أي يعف عما حرم الله ويحترف ما أحل الله. ومن قائل قال : المروءة كثرة المال والولد. ومن قائل قال : المروءة : إذا أعطيت شكرت، وإذا ابتليت صبرت، وإذا قدرت غفرت، وإذا وعدت أنجزت. ومن قائل قال: المروءة حسن الحيلة في المطالبة ورقة الظرف في المكاتبة. ومن قائل قال: المروءة اللطافة في الأمور وجودة الفطنة. ومن قائل قال: المروءة : مجانبة الريبة فإنه لا ينبل مريب، وإصلاح المال فإنه لا ينبل فقير.

---

١٦ - محمد إبراهيم سليم. جمع في هذا الكتيب جملة نصوص في التغني بالمروءة، لم يضف إليها شيئا سوى أنه تغنى بها بحسرة، في مقدمة الكتاب وخاتمته.

١٧ - أبو حاتم محمد بن حبان البستي (المتوفى سنة ٣٥٤هـ): "**روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**" فصل "ذكر الحث على إقامة المروءات". هذا وتجد معظم هذه الأقوال في ابن قتيبة وابن عبد ربه.وقد أضفنا أقوالا أخرى نقلا منهما.

وقيامه بحوائج أهل بيته فإنه لا ينبل من احتاج أهل بيته إلى غيره. ومن قائل قال : المروءة النظافة وطيب الرائحة. ومن قائل قال: المروءة الفصاحة والسماحة. ومن قائل قال: المروءة طلب السلامة واستعطاف الناس. ومن قائل قال: المروءة: مراعاة العهود والوفاء بالعقود. ومن قائل قال: المروءة التذلل للأحباب بالتملق ومداراة الأعداء بالترفق. ومن قائل قال: المروءة: ملاحة الحركة ورقة الطبع. ومن قائل قال: المروءة هي المفاكهة والمباسمة. (ومنهم من) قال: المروءة مروءتان : فللسفر مروءة وللحضر مروءة. فأما مروءة السفر فبذل الزاد وقلة الخلاف على الأصحاب وكثرة المزاح في غير مساخط الله. وأما مروءة الحضر فالإدمان إلى المساجد وكثرة الإخوان في الله وقراءة القرآن".

وإلى جانب هذه الأقوال التي تؤكد على ما يدخل في المروءة من الخصال هناك مرويات أخرى تعرف المروءة بالسلب، فتبرز ما يناقض المروءة من أنواع السلوك. من ذلك قول من قال: "ثلاث ليست من المروءة : الأكل في الأسواق، والأدهان عند العطار، والنظر في مرآة الحجام". وعن ابن عباس قال: "من قلة مروءة الرجل نظره في بيت الحائك، وحمله الفلوس في كمه". وقال آخر: "ليس من المروءة كثرة الالتفات في الطريق ولا سرعة المشي. ويقال سرعة المشي تذهب بهاء المؤمن". وقال قائل: "ليس من المروءة أن يربح الرجل على صديقه". وقال آخر : "آفة المروءة إخوان السوء". وقال آخر : "الواجب على العاقل تفقد الأسباب المستحقرة عند العوام من نفسه حتى لا يثلم مروءته، فإن المحقرات من ضد المروءات تؤذي الكامل في الحال بالرجوع في القهقرى إلى مراتب العوام وأوباش الناس".

ما يلفت النظر في هذا "المجموع" هو أن الخصال التي تتحدد بها المروءة تشمل "**المظهر**" كما "تخص **الجوهر**": فمن "النظافة وطيب الرائحة"، و"المفاكهة والمباسمة"، و"إصلاح الضيعة والغذاء والعشاء في الأفنية". وهي مظاهر للسلوك الأرستقراطي، إلى "إتيان الحق وتعاهد الضيف" و"مراعاة العهود والوفاء بالعقود" الخ، وغير ذلك من الفضائل المعروفة والمشتركة بين معظم الثقافات، إلى "تقوى الله" و"الإدمان إلى المساجد وكثرة الإخوان في الله وقراءة القرآن"، وهي خصال خاصة بالمسلم.

وواضح أن الخصال الأخيرة إن كانت تدخل فعلا في معنى المروءة داخل الموروث الإسلامي فهي لا تشكل جزءا من ماهيتها في مجتمع الأرستقراطية القبلية، سواء زمن الجاهلية أو في صدر الإسلام والعصر الأموي. بل هناك ما يفيد أن المروءة تأخذ كل معناها خارج دائرة الدين. يؤيد هذا كون التعاريف التي وردت في صيغة الحصر لمعنى المروءة لا تدخل الدين كعنصر من عناصرها المقومة. من ذلك ما ذكره العتبي عن أبيه، قال: "لا تتم مروءة الرجل إلا بخمس: أن يكون عالما، صادقا، عاقلا، ذا بيان، مستغنيا عن الناس"[١٨]. وهذه خصال تقع خارج الدين كما تقع داخله.

---

١٨ – ابن عبد ربه. نفس المعطيات السابقة. مجلد ١ جزء ٢ ص ١٣١.

والواقع أننا إذا أخذنا بالتعاريف السابقة فإنه سيكون علينا أن نقول عن "**المروءة**" إنها "**جماع مكارم الأخلاق**". وبعبارة ابن سنان هي "**خلق مركب**". يقول : "وأما المروءة فقد اختلف الناس أيضا في تأويلها. فمنهم من يسمي المروءة في الإنسان سعة داره وكثرة ضيفه وخدمه وحاشيته. وحوله وأسبابه. وحسن فرسه وفراهة دوابه. ونظافة ثيابه. وسعة طعامه وسِرْوالَتِه (=سرواله) وأشباه ذلك. ومنهم من يجعل المروءة كالسوق في الأخلاق. وهو جمع السماحة قبل كل شيء. وكثرة الهمة. وقلة النظر في الطفيف. وإيثار الجميل. واستعمال الإنصاف في المعاشرة والمعاملة وغير ذلك. وحكي عن معاوية أنه قيل له : ما المروءة؟ فقال الحلم عند الغضب. والعفو عند المقدرة. وعن آخرين مثل ذلك. وهذا أيضا **خلق مركب** مما ذكرناه ... وأما الدناءة والنذالة ونحوهما من الصفات فهي ضد المروءة. وأما كبر الهمة فقد يكون في الخير والشر. إلا أن أكثر ما تقال في الخير. وجملة معناها طلب المجد والشرف ومعالي الأمور والتنزه عن صغائرها وسفسافها ومحقراتها"(١٩).

المروءة خلق مركب. هذا صحيح. ولكن ليست وحدها خلقا مركبا. فالكرم كذلك خلق مركب! فكيف نحددها بوصفها خلقا مركبا؟ لنلجأ إلى مقاربة أخرى نعتمد فيها المقارنة. والمقارنة فيما أعتقد وسيلة مثلى للتحديد في مثل هذه الوضعية. وما دمنا قد ذكرنا الدين من قبل، في علاقة المروءة به وعلاقته بها، فلنفحص عن قرب نوع هذه العلاقة باعتماد المقارنة. لقد لاحظنا قبل أن "المروءة" تقع داخل الدين كما تقع خارجه. فلنتساءل : ما هي القيمة التي توازن "المروءة" وتقع داخل الدين وليس خارجه؟

هذا السؤال يدفعنا إلى البحث. في القيم التي ينوه بها الدين. عن أكثرها حضورا، ووجهتنا هنا هي القرآن. ولعل أول ما سنفاجأ به في هذا المجال هو أن **لفظ "المروءة" غائب تماما في القرآن**. إذ لا ذكر له قط. على كثرة ما تكرر فيه من الألفاظ التي تدخل معها في علاقة اشتقاقية (المرء، امرؤ. امرأة، مريئا)، وما ورد فيه من العبارات التي تحث على الفضائل التي تندرج تحت "المروءة"، كالبر الإحسان والإنصاف والعدل والصدق والصبر الخ. وهذا له دلالة خاص في نظرنا. ذلك أن القيمة المركزية في الإسلام كدين، كما في الديانات السماوية عموما، هي "**التقوى**" (تقوى الله) أو ما في معناها. والعرب في الجاهلية لم يكن لهم دين سماوي يربطهم بالله مباشرة. والذين منهم كانوا يعرفون الله لم يكونوا يعبدونه مباشرة بل عبْر الأصنام، ولذلك لم تكن "التقوى" عندهم قيمة أخلاقية. أو على الأقل لم تكن قيمة مركزية في نظام قيمهم. وإذا نحن طبقنا قاعدة "الحضور والغياب" مرة أخرى، أمكن القول إن غياب "المروءة" في القرآن -بوصفها قيمة مركزية- وحضور "التقوى" فيه حضورا قويا من جهة، وغياب هذه الأخيرة في الموروث العربي "الخالص" وحضور "المروءة" فيه بقوة. من

١٩ - ثابت بن سنان بن قرة. مخطوط. نفس المعطيات السابقة.

جهة أخرى، يشكل **علامة فارقة**، لا على مستوى القيم على العموم وحسب، بل أيضا على مستوى "نظام القيم". **والثقافات تتميز عن بعضها ليس بالقيم المجردة، فهي مشتركة في الغالب، بل بالنظام الذي ينتظمها أو السلم الذي تُرَتَّبُ فيه**. وإذن فنحن لا نقصد بـ"الحضور" و"الغياب" هنا معناهما المطلق، بل نقصد مرتبتهما في سلم القيم.

ولعل مما له دلالة في هذا الصدد قوله تعالى: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات ١٣). ويمكن أن نضيف و"ليس أكثركم مروءة"، لأن المروءة قد تكون مصحوبة بالتقوى إذا كان صاحبها مؤمنا، وقد لا تكون! من ذلك مثلا أن المرء قد يستجمع جميع خصال المروءة التي ذكرنا ولكنه يشرب الخمر باعتدال فيحافظ على مروءته، أو لا يؤدي الشعائر الدينية. فمثل هذا الشخص يتصف بالمروءة ولكنه لا يتصف بـ"التقوى". فالتقوى أساسا هي اتقاء غضب الله وذلك بالتزام أوامره والانتهاء بنواهيه. وليس من شرط المروءة العمل بأوامر ونواهي أي دين. وإذا اقتضت بعضها فمن ذات نفسها. **من هذه الناحية تبدو المروءة أعم من التقوى لأنها تتعلق بالأخلاق على العموم، والتقوى أخص لأنها تتعلق بالدين**. والأخلاق في كل زمان ومكان أعم من الدين.

على أن التمييز بين "المروءة" و"التقوى" نجده، كأوضح ما يكون، في حديث منسوب إلى النبي، ترويه كتب "الأدب" خاصة. ولعل أكمل صيغة لهذا الحديث تلك التي أوردها ابن قتيبة. قال: "في الحديث المرفوع[٢٠]: قام رجل من مجاشع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، ألست أفضل قومي؟ فقال: إن كان لك عقل فلك فضل، وإن كان لك خلق فلك مروءة، وإن كان لك مال فلك حسب، وإن كان لك تُقًى فلك دين"[٢١]. وواضح أن هذا الحديث لا يعبر عن التصور الإسلامي وحده، بل أيضا عن التصور "العربي" السابق على الإسلام، شأنه شأن جل الأحاديث التي توظف في مثل هذه المصادر.

يذكر هذا "الحديث" أربعة مجالات تكاد تستوعب جميع جوانب حياة الإنسان، ويخص كل مجال بقيمة خاصة تؤسسه: فالاتصاف بالفضل والفضيلة علامة على صدور الأفعال عن العقل، والاتصاف بالمروءة علامة على حسن الأخلاق، ووجود الحسب علامة على وجود المال، والتقوى علامة على الدين. وما يهمنا هنا هو هذا التمييز الذي ورد في الحديث بين الأخلاق والمروءة من جهة، وبين الدين والتقوى من جهة أخرى. **فكأن المروءة من مجال الأخلاق، والتقوى من مجال الدين**. لكن بما أنه لا تعارض بين الدين والأخلاق الفاضلة فكذلك لا تعارض بين المروءة والتقوى، ولكن لكل مجال!

٢٠- الحديث المرفوع: ما أضيف إلى النبي من قول أو فعل أو صفة سواء اتصل سنده أو انقطع. وقد يكون صحيحا وقد يكون ضعيفا، حسب مقاييس الصحة والضعف التي يعمل بها أهل الحديث، وهي تخص مدى عدالة الرواة.

٢١- ابن قتيبة. **عيون الأخبار**. القاهرة ١٩٦٣. المجلد الأول. الجزء الثالث. ص ٢٩٥. هذا وفي مسند ابن حنبل حديث قريب من هذا اللفظ: "عن أبي هريرة عن النبي ص: "كرم الرجل دينه ومروءته عقله وحسبه خلقه".

وهذا ما نلاحظه في المرويات التي تتحدث عن "المروءة" في الموروث العربي "الخالص". ما كان منه ينتمي إلى الجاهلية وما كان منه ينتمي إلى العصر الإسلامي. في جميع هذه المرويات نلاحظ أنه ليس من شرط "المروءة" أن يكون الدين أو التقوى جزءا من ماهيتها. هي تضم التقوى كقيمة أخلاقية ولكن ليس من شرطها أن تقع "التقوى" تحت دين معين. بل تضمها بوصفها سلوكا أخلاقيا تشترك فيه جميع الأديان.

وهذا ما يفسر كون السموأل بن عادياء، الشاعر اليهودي العربي الذائع الصيت، يعتبر نموذجا من النماذج التي تتشخص فيها المروءة، فقد التجأ إليه امرؤ القيس الشاعر المعروف وترك عنده دروعا وأسلحة أمانة حتى يعود من بزنطة التي كان مسافرا إليها. وحدث أن مات امرؤ القيس قبل استرجاعه دروعه فجاء من يطالب السموأل بها مهددا بقتل ولده إن هو امتنع، فصمد السموأل وأبى أن يخون الأمانة، وحافظ عليها إلى أن سلمها إلى أحد ورثة امرئ القيس. فضرب به المثل في الوفاء. ولم تكن هذه الحادثة وحدها هي التي استحق بها شهرته كأحد مشخصي معنى المروءة، بل لقد عزز ذلك بشعره، خصوصا قصيدته الشهيرة "اللامية" التي يفتخر فيها لا بالنسب ولا بالحسب ولا بالمال ولا بالغزو الخ. بل بما يجتمع في المروءة من صفات، بما في ذلك الشجاعة والأنفة وعلو الهمة فضلا عن الكرم والوفاء الخ. مما يجعل المروءة صفة لا يكتسبها المرء إلا بمعاناة منذ صغر سنه. يقول:

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه ... فكل رداء يرتديه جميل
وإن هو لم يحمل على النفس ضيمها ... فليس إلى حسن الثناء سبيل
إذا المرء أعيته المروءة يافعا ... فمطلبها كهلا عليه ثقيل
تعيرنا أنا قليل عديدنا ... فقلت لها إن الكرام قليل
وما قل من كانت بقاياه مثلنا ... شباب تسامى للعلى وكهول
وما ضرنا أنا قليل وجارنا عزيز، وجار الأكثرين ذليل
وإنْ سيدٌ منا مات قام سيد ... قؤول لما قال الكرام فعول
وما أخمدت لنا نار دون طارق ... ولا ذمنا في النازلين نزيل[٢٢]

السموأل، الشاعر العربي اليهودي، نموذج من النماذج التي تتشخص المروءة في سلوكهم وفيما افتخروا به من أخلاق! هذا يؤكد أن "المروءة" تقع خارج الدين. ولو أنها منه وهو منها، مثلها مثل كثير من القيم التي توجه سلوك الجماعة كالوفاء والصبر والإيثار الخ. بعبارة أخرى "المروءة" من "أدب الدنيا" كما أن التقوى من "أدب الدين".

ليكن! ولكن بأي معنى؟ خصوصا والإسلام دين ودنيا.

الحق أن جميع المرويات التي تتحدث عن المروءة، يبدو منها أن أصحابها قد فكروا فيها خارج الدين. هناك استثناءات فعلا مثل ما يروى عن الحسن البصري من أنه قال "لا

---

٢٢ - ابن عبد ربه. نفس المعطيات السابقة. ج١ ص ١٦٩. وردت أيضا في الأغاني وكتب الحماسة.

ديـن إلا بمـروءة"[٢٣]. وهـناك من المتأخرين من يجعل المروءة هي التقوى ذاتها فيربطها بالدين مباشـرة. يقـول ابـن حـبان البسـتي بعـد أن ذكر جل ما قيل في "المروءة" —مما أوردناه قبل- "والمـروءة عـندي خصـلتان : اجتـناب ما يكره الله والمسلمون من الأفعال، واستعمال ما يحب الله والمسلمون من الخصال". غير أنه يضيف: "وهاتان الخصلتان يأتيان على ما ذكرنا قبل من اخـتلافهم. واسـتعمالها هو العقل نفسـه. كما قال المصطفى (ص) "إن مروءة المرء عقله". وواضح أن هـذا التعقيب يلغي ما سـبق، لأنه إذا كانت "مروءة المرء عقله"، والمقصود العقل الأخلاقي، فمعنى ذلك أن المروءة أعم، وأنها من ميدان الأخلاق التي يرجع فيها إلى العقل.

هـا نحـن قـد واجهتـنا مشـكلة أخرى من خلال اعتمادنا المقارنة بين المروءة والتقوى. مشـكلة تطـرح ضـرورة القيام بمقارنة أعم وأوسع! وإذا كنا لا نسـتطيع عزل الأخلاق عن الدين لأنـه مـا مـن ديـن إلا وهـو يبشـر بقيـم أخلاقيـة سـامية تدخل في مجال الأخلاق التي يقررها العقـل، فـإن مـن المطـلوب مـنا الآن بعـد المناقشـات السابقة، أن نقوم، إن لم يكن بالفصل في العلاقـة بـين الديـن والأخـلاق، فعلى الأقل بالتمييز بين أخلاق العقل وأخلاق الدين، وبعبارة المؤلفـين القدامـى : "**أدب الديـن وأدب الدنيـا**". وسيكون مرجعنا، بلا منازع، صاحب كتاب بهذا العنوان أبو الحسن الماوردي.

-٤-

وإذا نحـن انتقلـنا الآن إلى أبـي الحسـن المـاوردي، وبالضـبط إلى كـتابه "**أدب الدنيـا والديـن**" فإنـنا سـنجد أنفسـنا إزاء خطـاب في "المروءة" مختلف تماما، وإن كان الاختلاف في الشـكل أكـثر مـنه في المضـمون، علما بأن الشكل في التأليف في الأخلاق يكتسي أهمية كبرى، لأنـه في حـد ذاتـه "**قـيمة**" مـن حيـث إنـه يعكـس بـنية نظام القيم الذي يحكم المؤلف حين الـتأليف. ومهـما يكـن فـإن المـاوردي ينحو في خطابه عن المروءة في هذا الكتاب منحى جديدا يـتميز بجهـد تنظيري من مستوى عال. وإذا كان يكثر من النقل عن الحكماء والبلغاء والشعراء الخ، كغـيره ممـا اهـتم بالـتأليف في هذا الموضـوع، فهو لا يتعامل مع المنقول كغاية في ذاته بل يـأتي بـه كشـهادة لما يقرره من آراء. هذا فضـلا عن ميله إلى التوفيق بين المختلفات وإقرار نوع مـن "الـتكامل"، أو عـلى الأقـل من "التعايش السـلمي" بينها، وهذا سلوك طبع حياته العلمية والسياسية معا.

ومـع أن الكـتاب هـو فعـلا في "أدب الدنيـا والديـن" كما سنرى فإن قيمته، في نظرنا، تنحصـر أو تكـاد في الفصـل السـابع مـنه وموضـوعه "أدب النفس" حيث تحدث عن "**المروءة**" كقـيمة مركـزية. وهـذا مـا يعـترف به الماوردي نفسـه إذ يقول في خاتمة هذا الفصل: "فهذا ما اقتضـاه هـذا الفصـل مـن شـروط المـروءة، **وإن كـان كـل كتابـنا هـذا مـن شـروطها وما اتصل**

---

٢٣ – ابن قتيبة، نفس المرجع، ج١ ص ٢٩٥.

بحقوقها"، وكان قد نبه إلى مثل هذا داخل الفصل نفسه حيث كتب يقول: "وإن كان جميع ما تضمنه كتابنا هذا من حقوق المروءة وشروطها"[٢٤].

يستهل الماوردي كلامه عن المروءة بهذا التعريف: "اعلم أن من شواهد الفضل ودلائل الكرم: **المروءة**، التي هي حلية النفوس وزينة الهمم. فالمروءة: **مراعاة الأحوال إلى أن تكون على أفضلها حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد، ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق**"[٢٥]. وهكذا يضعنا الماوردي منذ البداية أمام ثلاثة عناصر تلخص مضمون المروءة: المروءة حلية النفوس. والمروءة زينة الهمم، والمروءة مراعاة. يعزز الماوردي مضامين هذا التعريف بمرويات، في مقدمتها حديث يقول: "من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو من كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته". ثم ينتقل إلى ما ورد عن "البلغاء" و"الحكماء" مما يزكي هذا التعريف فيقول: "وقال بعض البلغاء: من شرائط المروءة أن يتعفف عن الحرام، ويتصلف عن الآثام، وينصف في الحكم، ويكف عن الظلم، ولا يطمع فيما لا يستحق، ولا يستطيل على من يسترق، ولا يعين قويا على ضعيف، ولا يؤثر دنيا على شريف، ولا يُسرّ ما يعقبه الوزر والإثم، ولا يفعل ما يقبح الذكر والاسم". وأيضا: "وسئل بعض الحكماء عن الفرق بين العقل والمروءة فقال: العقل يأمرك بالأنفع، والمروءة تأمرك بالأجمل" الخ. وواضح أن هذه الصفات والخصال التي تنطوي عليها المروءة تعطيها تجعل منها **قيمة اجتماعية** وليس مجرد فضيلة فردية. والماوردي لا يألو جهدا في إبراز هذا الجانب **الاجتماعي** فيها من خلال حشد عدد هائل من الأقوال يستقي معظمها من الموروث العربي.

غير أنه إذا كانت "المروءة" قيمة اجتماعية بمظاهرها ومضمونها فإن "إقامتها" تتطلب جهدا ذاتيا وهو ما يشكل جوهرها، على صعيد الحد والتعريف، من حيث إنها تقوم على **المراعاة**، أي على **الفعل الإرادي**، وليس على مجرد الطبع والعادة. يقول: "ولن تجد الأخلاق على ما وصفنا من حد المروءة منطبعة، ولا عن المراعاة مستغنية، وإنما **المراعاة هي المروءة**، لا ما انطبعت عليه من فضائل الأخلاق. لأن غرور الهوى ونازع الشهوة يصرفان النفس أن تركب الأفضل من خلائقها والأجمل من طرائقها ... فثبت **أن مراعاة النفس على أفضل أحوالها هي المروءة**. وإذا كان الأمر كذلك فليس ينقاد لها مع ثقل كلفها إلا من تسهلت عليه المشاق رغبة في الحمد". ولذلك قيل سيد القوم أشقاهم"(ص ٢٧٧-٢٧٨).

واضح أنه ليس كل الناس يستسهل المشاق ويتحملها وبالتالي ليس جميع الناس قادرين على معاناة أحوال المروءة، بل لا بد من دوافع ومؤهلات يلخصها الماوردي في شيئين اثنين: **علو الهمة وشرف النفس**: "أما علو الهمة فلأنه باعث على التقدم وداع إلى

---

٢٤ - الماوردي، أدب الدنيا والدين. بيروت ١٩٩٣. ص ٣٠٥ وسنعود إلى هذا الكتاب في الباب القادم.

٢٥ - نفس المرجع ص ٢٧٧ . وسنحيل داخل الفصل إلى الطبعة المذكورة.

التخصيص، أنفة من خمول الضعة، واستنكارا لمهانة النقص. وأما شرف النفس فإن به يكون قبول التأديب واستقرار التقويم والتهذيب، لأن النفس ربما جنحت عن الأفضل وهي به عارفة، وجنحت عن التأديب وهي له مستحسنة، لأنها عليه غير مطبوعة، وله غير ملائمة، فتصير منه أنفر، ولضد الملائم آثر. وقد قيل ما أكثر من يعرف الحق ولا يطيعه. وإذا شرفت النفس كانت للآداب طالبة وفي الفضائل راغبة. فإذا مازجها صارت طبعا ملائما فنما واستقر".

وكما لا يكفي علو الهمة بمفرده لا يكفي شرف النفس وحده بل لابد منهما معا. "فأما من بُلي بعلو الهمة وسُلب شرف النفس فقد صار عرضة لأمر أعوزته آلته وأفسدته جهالته. فصار كضرير يروم تعلم الكتابة، وأخرس يريد الخطابة (...). أما شرف النفس إذا تجرد عن علو الهمة فإن الفضل به عاطل، والقدر به خامل، وهو كالقوة في الجلد الكسل. والجبان الفاشل، تضيع قوته بكسله وجلده بفشله". قال "بعض الشعراء":

إذا أنت لم تعرف لنفسك حقها   هوانا بها كانت على الناس أهونا
فنفسك أكرمها وإن ضاق مسكن   عليك لها فاطلب لنفسك مسكنا
وإياك والسكنى بمنزل ذلة   يعد مسيئا فيه من كان محسنا (ص٢٧٩)

و لا يكفي علو الهمة وشرف النفس في تحقق المروءة بل لابد من خصال بها تتحقق وشروط عليها تتوقف، وهي كثيرة: "واعلم أن حقوق المروءة أكثر من أن تحصى وأخفى من أن تظهر. لأن منها ما يقوم في الوهم حسا، ومنها ما يقتضيه شاهد الحال حدسا. ومنها ما يظهر بالفعل ويخفى بالتغافل. فلذلك أعوز استيفاء شروطها إلا جملا يتنبه الفاضل لها ليقظته، ويستدل العاقل عليها بفطرته، وإن كان جميع ما تضمنه كتابنا هذا من حقوق المروءة وشروطها. وإنما نذكر في هذا الفصل الأشهر من قواعدها وأصولها والأظهر من شروطها وحقوقها محصورا في تقسيم جامع. وهو منقسم قسمين:

أحدهما شروط المروءة في نفسه. والثاني شروطها في غيره.

فأما **شروطها في نفسه**. بعد التزام ما أوجبه الشرع من أحكامه. فيكون بثلاث خصال. هي: **العفة والنزاهة والصيانة**.

-**والعفة نوعان**: العفة عن المحارم، والعفة عن المآثم.

- والعفة عن المحارم نوعان: ضبط الفرج عن الحرام، كف اللسان عن الأعراض. أما ضبط الفرج عن الحرام فلأن عدمه، معرة فاضحة. والداعي إلى ذلك شيئان: إرسال الطرف، واتباع الشهوة. وأما كف اللسان عن الأعراض فلأن عدمه ملاذ السفهاء. **وما قدح من الكلام في الأعراض** نوعان: أحدهما ما قدح في عرض صاحبه ولم يتجاوزه إلى غيره كالكذب، والثاني ما تجاوزه إلى غيره مثل النميمة والسب بقذف أو شتم.

- **العفة عن المآثم وهي نوعان** كذلك: أحدهما الكف عن المجاهرة بالظلم. والثاني زجر النفس عن الإسرار بالخيانة، لأنه ضعة (من يخن يهن). (ص ٢٨٠-٢٨٥).

٢- النزاهة نوعان: النزاهة عن المطامع الدنيوية، والنزاهة عن مواقف الريبة.

أما المطامع الدنيوية فلأن الطمع ذل و الدناءة لؤم، وهما أدفع شيء للمروءة. وأما **مواقف الريبة** فهي التردد بين منزلتي حمد وذم فتوجه إليه لائمة المتوهمين.

٣- الصيانة نوعان: صيانة النفس بالتماس كفايتها وتقديم مادتها، وصيانتها عن تحمل المنن والاسترسال في الاستعانة.

أما التماس الكفاية وتقديم المادة لأن المحتاج إلى الناس كَلّ مهتضم وذليل مستثقل. وهو بطبيعته محتاج إلى ما يستمده ليقيم أوده. وما يستمده نوعان: لازم وندب. واللازم: وهو ما قام بالكفاية. أما الندب: فهو ما فضل عن الكفاية وزاد على قدر الحاجة.

وأما صيانتها عن تحمل المنن والاسترسال في الاستعانة فلأن المنة استرقاق الأحرار تحدث ذلة في الممنون عليه، والاسترسال في الاستعانة تثقيل، ومن ثقل على الناس هان ولا قدر عندهم لمهان (ص ٢٨٥-٢٩٢).

وأما شروط المروءة في غيره فثلاثة: **المؤازرة، والمياسرة، والإفضال.**

١- **المؤازرة** نوعان: الإسعاف بالجاه، والإسعاف في النوائب. والإسعاف **بالجاه** قد يكون من الأعلى قدرا والأنفذ أمرا وهو أرخص المكارم يمنا وربما كان أنفع من المال قدرا. وأما الإسعاف في النوائب فلأن الأيام غادرة. وهو نوعان: واجب ويخص الأهل والإخوان والجيران. وأما التبرع ففي من عدا هؤلاء من البعداء ، فإن تبرع بفضل كرم وفائض المروءة فقد زاد على شروط المروءة وتجاوزها إلى شروط الرئاسة (ص ٢٩٢-٢٩٥).

٢- **المياسرة نوعان:** العفو عن الهفوات، والمسامحة في الحقوق

- والهفوات كبائر وصغائر: والكبائر ما حصل عن خطأ والعتب عليها موضوع. فإن تشبه خطأه بالعمد وسهوه بسوء القصد ثبت فيصير مذموما. وإن تعمد ما اجترم من الكبائر فإما أن يكون موتورا فاللائمة على من وتره، وإن كان الصفح أجمل. وإما أن يكون عدوا قد استحكمت شحناؤه فهو يتربص دوائر السوء فالبعد منه حذرا أسلم. وإما أن يكون لئيم الطبع وهذا لا سلامة منه إلا بالإعراض عنه. وإما أن يكون صديقا قد استحدث نبوة وتغيرا فهذا قد يعرض في المودات المستقيمة كما تعرض الأمراض في الأجسام السليمة. فإن عولجت أوقفت وإن أهملت أسقمت ثم أتلفت.

- والمسامحة في الحقوق نوعان: في عقود، وحقوق. فأما العقود فأن يكون فيها سهل المناجزة مأمون الغيبة. والمسامحة في الحقوق نوعان: في الأحوال وهي اطراح المنازعة في الرتب، وفي الأموال وهي ثلاثة: إسقاط لعدم، و تخفيف لعجز، و إنكار لعسرة (٢٩٥-٣٠٢).

٣- **والإفضال نوعان:** إفضال اصطناع وإفضال استكفاف.

- إفضال الاصطناع نوعان: ما أسداه جودا في شكور، وما تلف في نبوة نفور، وكلاهما من شروط المروءة لما فيهما من شروط الاصطناع وتكاثر الأشياع. أما إفضال استكفاف.

فلأن ذا الفضل لا يعدم حاسد نعمة. ولاستكفاف السفهاء بالإفضال شرطان : أن يخفيه حتى لا تنشر فيه مطامح السفهاء، أن يطلب له في المحامد وجها ويجعل في الإفضال عليه سببا (ص٣٠٣-٣٠٥).

تلك هي "المروءة" كما نظر لها الماوردي. وهو تنظير يحمل طابع التفريعات الفقهية واضحا. وهو يعتمد فيها غالبا قسمة ثنائية تبدو في كثير من الأحيان مصطنعة إلى حد كبير. أضف إلى ذلك اعتماده أسلوبا أدبيا يعتمد نوعا من التركيب المتعمد ومن السجع الذي لا يخلو من تكلف. ومع ذلك فهذا لا يقلل من جهد الماوردي خصوصا وهو لم يسبق –فيما نعلم– إلى هذا النوع من الخطاب "العالم" في المروءة.

شروط المروءة

١- شروط المروءة في نفسه.

العفة	النزاهة	الصيانة
العفة عن المحارم	**النزاهة عن المطامع الدنية**	**صيانة النفس بالتماس كفايتها**
ضبط الفرج عن الحرام	بسبب الشره (وعلاجه باليأس)	بال لازم الكافي
كف اللسان عن الأعراض	وقلة الأنفة (وعلاجه بالقناعة)	وندب فوق الكافي
العفة عن المآثم	**النزاهة عن مواقف الريبة**	**صيانتها عن تحمل المنن**
الكف عن المجاهرة بالظلم	بسبب الاسترسال (وعلاجه بالحياء)	تجنب السؤال
زجر النفس عن الإسراء بخيانة	وحسن الظن (وعلاجه بالحذر)	يسأل الضروري
		يعذر في المنع
		يسأل من هو أهل

٢- شروط المروءة في غيره

المؤازرة	المياسرة	الإفضال
الإسعاف بالجاه	العفو عن الهفوات	إفضال اصطناع
الإسعاف في النوائب	المسامحة في الحقوق	إفضال استكفاف ودفاع

لقد قسم الماوردي "أدب النفس" —الأخلاق- إلى صنفين: "أدب الرياضة والاستصلاح" ومرجعه الروية، مثل مجانبة الكبر والإعجاب بالنفس. ومثل التزام حسن الخلق. والتزام الحياء، والحلم، والصدق، وتجنب الحسد، فهذه كلها خصال يقرها العقل. وهي موضع مدح، والإخلال بها موضع ذم.

أما الصنف الثاني فهو "أدب المواضعة والاصطلاح"، وبالتعبير المعاصر العادات الأخلاقية، أي تلك تواضع الناس على اعتبارها أخلاقا حساناً ولكن دون أن تكون مما يفرضه العقل، بمعنى أن العقل لا يعتبر أضدادها خروجا عن الأخلاق. فتجنب كثرة الكلام والكلام بمقدار وعند الحاجة خلق مستحسن اجتماعيا ولكن كثرة الكلام أو الثرثرة ليست مما يمنعه العقل ولا مما يصنفه في صف الرذائل الأخلاقية. وكذلك الصبر فهو محمود اجتماعيا ولكن عدم الصبر أي الجزع ليس مما يدخل فيما يمنعه العقل الخ.

و"المروءة" تنتمي إلى هذا النوع من الأخلاق، أعني الاجتماعية، فهي إذن سلوك اجتماعي محمود يقوم على مراعاة التقيد بما يستحسنه الناس وتجنب ما يستقبحونه. هذا يعني أن سلطة الجماعة هي المقررة في شأن "المروءة" وليس سلطة العقل وإن كان بعض مقوماتها مما يرجع إلى حكم العقل كالعفة والنزاهة...

يتجلى المضمون الاجتماعي للمروءة في ما سماه الماوردي "حقوق المروءة وشروطها". وبالتعبير المعاصر: مقوماتها. وقد جعلها قسمين: قسم يعود أثره على النفس": العفة (تجنب المحرمات والمآثم)، والنزاهة (تنزيه النفس عن المطامع والدنايا)، والصيانة (صيانة النفس عما يشين الكرامة). أما القسم الآخر فيعود أثره على الغير: مؤازرة الآخرين ومساعدتهم معنويا أو ماديا، ومسامحة ما يصدر عنهم في حقه من الهفوات أو ما يأخذونه مما هو من حقوقه، والإفضال أي العطاء ماديا كان أو معنويا إما بهدف كسب ود الآخرين واصطناعهم وإما من أجل اتقاء شرهم.

وما فات الماوردي أو سكت عنه قصدا هي "الغاية التي تجري إليها المروءة" —إذا نحن استعرنا عبارة ابن خلدون التي يقول فيها "الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك"! ذلك أن "المروءة" إذا كانت لا "تجري إلى الملك". لأن الملك "شوكة وعصبية"، فإنها تجري إلى ما يوازنه في المجتمع الذي لا ملك فيه: أعني **السؤدد**. أي السيادة المعنوية التي من قبيل سيادة شيخ القبيلة. وهذا ما جعل المؤلفين في "الأدب" يضعون المروءة تحت باب السؤدد كابن قتيبة وابن عبد ربه.... الخ.

إجمال ومناقشة

المروءة/الأرستقراطية ... والنهضة!

لنقل باختصار: المروءة هي ملتقى مكارم الأخلاق يتم تحصيلها ببذل الجهد وتحمل المشقة، وهي تكسب صاحبها، في مقابل ذلك، احتراما وتقديرا وتجعله قدوة وذا كلمة مسموعة، مع ما ينتج عن ذلك من سلطة ونفوذ معنويين. ومن هنا كان شيخ القبيلة، الجامع لصفات المروءة. يتحول إلى سيد. فالمروءة من هذه الناحية هي الطريق الملكية نحو السؤدد الذي هو أسمى قيمة اجتماعية في المجتمع العربي "الجاهلي".

لعل هذا هو نقطة الضعف الخطيرة في أخلاق المروءة، أقصد كونها تقع تحت السؤدد: فالخصال الكثيرة التي تتطلبها والمشاق العديدة التي لابد من تحملها ليست غاية في ذاتها، ليست من أجل أنها خصال الخير ومشاق في سبيل فعل الجميل فحسب، بل هي أيضا من أجل ما ينتج عنها من رفعة وسؤدد. وهذا ما يفسر عدم اكتفاء الماوردي بـ"شرف النفس". في تحديد شروط وجود المروءة. واشتراطه "**علو الهمة**". فبدون علو الهمة "يكون الفضل الذي يورثه شرف النفس عاطلا، والقدر الذي يمنحه لصاحبه خاملا". بعبارة قصيرة: ليست المروءة مطلوبة لذاتها بل من أجل المكانة الاجتماعية التي تمنحها لصاحبه، أو لنقل إن المكانة الاجتماعية المرموقة هي التي تدفع إلى سلوكيات "المروءة".

وبما أن الأمر يخص في الأصل مكانة شيخ القبيلة، فقد نظر إليها على أنها مصدر السلطة المعنوية التي تنوب عن سلطة الدولة في مجتمع اللادولة. إنها من هذه الناحية جماع خصال الأرستقراطية القبلية كما عرفها المجتمع العربي في "الجاهلية".

هذا الطابع الاجتماعي المحلي للمروءة جعلها تبدو كفضيلة عربية محض. يؤيد ذلك أن جميع من تحدثوا عن المروءة من المؤلفين القدامى قد رووا ما رووا، ونقلوا ما نقلوا، عن شخصيات عربية من العصر الجاهلي وصدر الإسلام والعصر الأموي. ونادرا ما تجد أحدهم ينقل عن مرجع فارسي أو يوناني[1]، وذلك على العكس تماما من القيم الأخلاقية الأخرى التي تحتل المرجعيات الفارسية واليونانية فيها المقام الأول.

---

١ – باستثناء ما ذكره ابن المقفع وقد أشرنا إليه في الفصل الماضي.

ومما يلفت الانتباه حقا، أن بعض المراجع القديمة تقرر أن "من أخلاق المروءة عدم التكلم بالفارسية في مصر عربي"، وكأن المروءة مفهوم قومي عربي، أو كأن الشعور القومي عنصر من عناصرها. وفي هذا المجال ينسب إلى عمر بن الخطاب، الذي يمكن اعتباره أول عربي قومي، أنه قال: "تعلموا العربية فإنها تزيد في المروءة، وتعلموا النسب فرب رحم مجهولة قد وصلت بنسبها"[٢]. اللغة والنسب عماد الهوية القومية، والمروءة جزء من الهوية العربية!

ذلك هو "العربي" كما كان يحدد هويته على أكمل حال- في الجاهلية وصدر الإسلام. فليس غريبا إذن أن يعمد كتاب الدواوين في العصر الأموي، وكانوا هم وحدهم "الطبقة المتعلمة" تعليما "عصريا" (لأنه مأخوذ من الفرس أصحاب الدولة والحضارة: إدارة شؤون الدولة: الدواوين)، ليس غريبا إذن أن يصف هؤلاء "الكتاب" أنفسهم بـ "أهل المروءة". فلقد كانوا كوادر للأرستقراطية العربية الأموية، صاحبة الدولة.

في هذا الإطار يجب أن نضع اهتمام بعض الكتاب النهضويين، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين بالمروءة والإشادة بها. لقد أشرنا في الفصل السابق إلى إشادة الطهطاوي وبعض شيوخ الأزهر بالمروءة، وأدرجنا نصوصا من مقالة كتبها أحمد أمين عن "مدرسة المروءة". وكنا قد نقلنا عنه كلاما عن الفتوة (قرين المروءة). أما صاحب كتاب "الفتوة عند العرب، أو أحاديث الفروسية والمثل العليا عند العرب"[٣] فهو يقول في مقدمة كتابه (سنة ١٩٥١)، بعد أن أبرز التطلعات النهضوية العربية الحديثة وضرورة استلهام قيم ماضي العرب المجيد "ولعل من خير ما يقدم للأمة العربية اليوم هو بعض صفحات مشرقة مجيدة من تاريخنا العظيم تفيض **بالخير والسخاء والرحمة والعدل والشجاعة والرفق والبطولة والوفاء**. فتعرف نفسها على حقيقتها وتستمد منها القوة في كفاحها المرير مع عُداتها الغادرين". إنه يقصد الفتوة، وهي كما رأينا "مروءة الشباب". أما صاحب كتاب "المروءة الغائبة" فهو يختم كتابه بحوار أجراه مع "المروءة" أنهاه بوعد منها على "العودة"، وقال: "لقد أصبح محتما أن تعودي من جديد لنعيد في داخلنا بناء الإسلام الذي تهدم، والإنسان الذي تحطم. نعم أصبح لازما أن تعودي لتعود معك الرجولة والشهامة والنجدة، ويصبح التعاون على البر والتقوى سمة من سماتنا. أصبح لازما أن تعودي إلى شوارعنا ومعاهدنا ومدارسنا وجامعاتنا وأسواقنا وشركاتنا ومقارِّ أعمالنا، حتى تنطلق مسيرتنا وترتفع رايتنا. ويكلل الله مسعانا بالنجاح والفوز. ومن يدري"؟[٤]

وبعد، فيبدو واضحا أننا كنا على صواب عندما اخترنا "المروءة" كقيمة مركزية في الموروث العربي "**الخالص**"؟ ويبدو أننا لن نبتعد عن الصواب إذا أضفنا كلمة: "**الخالد**".

---

٢ – ابن قتيبة. **عيون الأخبار**. المؤسسة المصرية العامة. القاهرة ١٩٣٦ ج١ ص٢٩٦.

٣ – عمر دسوقي وقد سبقت الإشارة إليه.

٤ – محمد إبراهيم سليم. **المروءة الغائبة**. مكتبة القرآن. القاهرة د – ت. ص١٤١.

الباب الخامس

الموروث الإسلامي
في البحث عن أخلاق إسلامية

الفصل الواحد والعشرون

أزمة قيم ... و"أخلاق الدين"

-١-

ليس ثمة شك في أن الإسلام كدين يحمل معه، منذ ظهوره، نظاما للقيم خاصا به. فالقرآن الكريم هو كتاب أخلاق قبل كل شيء. هذا فضلا عن كونه محور ما نسميه هنا بـ"الموروث الإسلامي الخالص". أما الأحاديث النبوية في موضوع الأخلاق فأكثر من أن تحصى، وقد تزايد عددها مع العصور بسبب أن بعض علماء الإسلام قد أجازوا وضع الحديث في مجال الترغيب والترهيب أي في مجال الأخلاق. خصوصا والحديث والأثر في هذا المجال سيكون عبارة عن صياغة أخرى لما ورد في القرآن والحديث الصحيح من قيم وأخلاق.

فعلا، لقد قرر القرآن والسنة النبوية كثيرا من القيم التي كانت على الدوام، أو يفترض فيها أن تكون، دليل المسلم في الحياة. هذا فضلا عن أن الإسلام متفتح في هذا المجال تفتحا لا حدود له. هو ينظر إلى "الأخلاق الحميدة"، سواء كانت منتمية إلى هذا الموروث أو ذاك، على أنها تقع بصورة أو أخرى داخل دائرة "الإسلام" -الإسلام بوصفه دين إبراهيم- الذي يعترف بالديانات السماوية الأخرى وبما تبقى منها من مكارم الأخلاق، بل لقد دعا الإسلام المسلم إلى أخذ الحكمة أنى وجدها.

ومع ذلك فالعمل بالقيم التي ينوه بها القرآن والحديث والدعوة لها شيء، والتأليف العلمي في القيم الإسلامية شيء آخر. والبحث في "العقل الأخلاقي موضوعه "كلام" هذا العقل عن الأخلاق وليس ممارسة أصحابه لأخلاق معينة. لقد مارس المسلمون، منذ بدء الدعوة المحمدية، "أخلاق القرآن" بدرجات مختلفة. هذا ما لا شك فيه. وأكثر من ذلك نشروا وأذاعوا ودعوا إلى هذه الأخلاق القرآنية بالوعظ والإرشاد والقصص والشعر وخطب الجمعة وغيرها من خطب المناسبات الدينية الخ. وهذا شيء. ولكن الكتابة المنظمة التي تصوغ هذه

الأخلاق صياغة نظرية على طريقة أهل العلوم. شيء آخر. تماما مثلما أن نشر وإذاعة الأحكام الشرعية الواردة في القرآن والمتعلقة بالعبادات والمعاملات والعمل بها شيء. وصياغتها صياغة علمية كما فعل الفقهاء حينما أنشأوا علم الأصول وعلم الفقه. شيء آخر.

صحيح أن الفقهاء قد اهتموا بمسائل تدخل في نطاق "علم الأخلاق". إذ خصص معظمهم في كتبهم ملحقا سمي بـ"الجامع"- منذ موطأ الإمام مالك- ذكروا فيه من جملة ما ذكروا أمورا تتعلق بما سمي فيما بعد بـ "**الآداب الشرعية**". غير أن الاهتمام بهذا الجانب كان شكليا. كما أن ما أدرج فيه ظل فقيرا في مضمونه الأخلاقي إلى أن انتشر التأليف في "آداب السلوك" لدى المتصوفة. فحينئذ. وحينئذ فقط. أخذت "الآداب الشرعية" التي يكتبها الفقهاء تغتني بما تستقيه من "آداب" الصوفية.

ومع ذلك بقي مجال هذه "الآداب الشرعية" مرتبطا بالفقه. فموضوعاتها هي نفس الموضوعات الفقهية. ولكن لا من جهة الواجب والممنوع والحلال والحرام والمستحب والمكروه والمباح. سواء على مستوى العبادات أو المعاملات أو العادات (باصطلاح الفقهاء). بل من جهة "الأدب". أي الطريقة الفضلى في أداء ما هو واجب أو مندوب إليه أو أي سلوك كان الخ. مثل آداب الصلاة وآداب الزكاة وآداب الزيارة وآداب "قضاء الحاجة" الخ. وهذه الآداب لم تكن تعتبر علما قائما بذاته حتى وإن خصت بتأليف مستقل. لقد كانت تابعة باستمرار للفقه. ولعلوم الدين عموما.

ويبدو أن وجود هذه "الآداب الشرعية" المكملة للفقه "المجمّلة" لتآليفه قد رسخ في نفوس الفقهاء والمحدثين والمتكلمين الاطمئنان إلى أن علوم الدين هي نفسها "الأخلاق". فكان أن غاب لديهم. لعدة قرون. الشعور بالحاجة إلى الكتابة في حقل معرفي يختص بالقيم والأخلاق.

وهكذا تأخر التأليف في "الأخلاق" داخل الموروث الإسلامي إلى ذلك العصر الذي سار فيه التنافس بين أنصار الموروث اليوناني وأنصار الموروث الفارسي يستحوذ على الساحة الثقافية العربية في مجال المفاخرة بالقيم والأخلاق. ففي إطار هذه المنافسة وما انتهت إليه من الانفتاح على الموروث الإسلامي خاصة (العامري. مسكويه الخ) بدأ يتكون لدى بعض علماء الدين **شعور بالحاجة إلى "علم أخلاق إسلامي"**. يضاهي أو يمتص أخلاق الموروثات الأخرى بعد تأسيسها على مبادئ الإسلام. وهكذا ظهرت محاولات تهدف صراحة أو ضمنا إلى "**أسلمة الأخلاق**" التي تنتمي إلى الموروث الفارسي والموروث العربي المتشابك معه. أو إضفاء الطابع الإسلامي على "الأخلاق اليونانية".

على أن هناك طرفا ثالثا كان له دوره البارز في حفز العلماء في الإسلام إلى العناية بحقل الأخلاق. أقصد المتصوفة المتكلمين الذين ألفوا في التصوف العملي أو ما أسموه بـ "**علم المعاملة**". والذين حفروا خندقا بين علمهم هذا وبين علم الفقه. باعتبار أنهم يعنون بـ"فقه الباطن". فقه الآخرة. في حين ينشغل فقه الفقهاء بـ"فقه الظاهر". فقه الدنيا وأهلها. كان

لظهـور مؤلفات مـن هـذا النوع أن خرج إلى العلن ذلك "الصراع" الذي لم تخب ناره إلا لتشتد مـن جديـد، الصـراع بـين مـن أطلقوا على أنفسهم "**أهل الحقيقة**" وسموا خصومهم الفقهاء بـ "**أصحاب الرسوم**".

وهكـذا يـتكرر هـنا مـا حـدث في المـوروث العـربي "الخالص" -والواقع أن الأمر يتعلق بظاهـرة حدثـت في نفس الوقت- وهو أن التأليف في الأخلاق داخل هذين الموروثين وبالاستناد إلى مرجعياتهما إنما حدث، لا كفعل، بل كرد فعل.

والسـؤال الآن هـو: مـا هـي **القيمة المركزية** التي اعتمدتها هذه المؤلفات في الإسلامية المطبوعة بطابع رد الفعل؟

هـذا السـؤال نطـرحه مـن موقع التمييز بين ما نعتبره قيمة مركزية في هذا النظام من القيم أو ذاك، وبـين مـا كـان كذلـك بـالفعل. وباسـتثناء "السـعادة" الـتي كـانت القـيمة المركزية في الأخلاق اليونانيـة والأخـلاق العـرفانية منذ ما قبل الإسلام، فإن اعتبار "الطاعة" كقيمة مركزية في نظام القيم المـنقول إلى الـثقافة العربية عبر الموروث الفارسي. مثله مثل اعتبار "المروءة" قيمة مركزية في الموروث العـربي الخـالص، كان من وضعنا واختيارنا نحن. فهل سـنبادر إلى التصريح بـ"القيمة" التي نعتبرها مركـزية في المـوروث الإسـلامي الخـالص أم أننا سنترك ذلك إلى حين، علما أن عدم التصريح بها لا يعني عدم حضورها في الذهن وتدخلها في التصنيف والحكم. وإذن فتأخير الإعلان هنا عن هذه القيمة المركـزية لا يعـدو أن يكـون إجـراء مـنهجيا إجرائيا. ذلك لأننا لو انطلقنا منها الآن لأثر ذلك بصـورة سـلبية في عرضنا لمحاولات "الأسلمة" التي أشرنا إليها قبل، ولكان ذلك على حسـاب التاريخ نفسـه. ذلك لأن المحاولة التي سنختم بها والتي نعتبرها المعبرة فعلا عن الأخلاق الإسـلامية وقيمتها المركزية إنما جاءت كنتيجة لفشل محاولات "الأسلمة" تلك في تحقيق مشروعها.

بعـد هـذه التوضـيحات نعـود لـنبدأ من البداية ونتسـاءل : متى ظهر التأليف في الأخلاق من المنظور الإسـلامي، خارج مجال الفقه والآداب الشرعية؟ لنذكر أننا نستعمل هنا لفظ "التأليف" بمعنى ممارسـة العـلم في قطاع معرفي معين، ممارسة قوامها التصـنيف والتبويب، والتحليل والتركيب بدرجة مـا. وواضـح أن هـذا الـنوع مـن الممارسة للعلم لا يأتي هكذا اتفاقا، أعني بدون سبب! يقال عادة إن "الدهشـة" كـانت وراء التفلسـف، وأن الحاجة كانت وراء العلم والصناعة... فما الذي يمكن وضـعه "وراء" التأليف في القيم والأخلاق في الإسلام؟

سؤال سـنطرحه عـلى صـاحب أقدم نصـوص في "الأخلاق" نتوفر عليها في هذا الحقل، حقل الموروث الإسـلامي الخالص، أقصد : **الحارث بن أسـد المحاسـبي**.

-٢-

"فـلم أزل بـرهة مـن عمري أنظر اختلاف الأمة وألتمس المنهاج الواضح (...). ونظرت في مذاهـبها وأقاويـلها فعقـلت ذلـك مـا قـدر لي. ورأيت اختلافهم بحرا عميقا غرق فيه ناس

كـثيرٌ، وسَلِم فيه عصابة قليلة (...). ثم رأيت الناس أصنافا: فمنهم العالِم بأمر الآخرة، لقاؤه عسـير ووجـوده عزيـز. ومـنهم الجـاهل، فالـبعد عـنه غنيمة. ومنهم المتشبه بالعلماء مشغوف بدنياه مؤثر لها. ومنهم حامل علم منسوب إلى الدين ملتمس بعلمه التعظيم والعلو، ينال بالدين من عرض الدنيا. ومنهم حامل علم لا يعلم تأويل ما حمل. ومنهم متشبه بالنساك متحرٍ للخير لا غـناء عـنده ولا نفـاذ لعـلمه ولا معـتمد عـلى رأيه. ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء، مفقود الـورع والـتقوى. ومـنهم متوادون، على الهواء واقفون، وللدنيا يذلون ورئاسـتها يطلبون. ومنهم شـياطين الإنـس، عـن الآخـرة يصـدون، وعـلى الدنيـا يتكالـبون، وإلى جمعهـا يهرعون، وفي الاستكثار منها يرغبون، فهم في الدنيا أحياء وفي العرف موتى، بل العرف عندهم منكر".

ويغـير صـاحبنا العـبارة ويقول: "إني تدبرت أحوالنا في دهرنا هذا فأطلت فيه التفكر، فـرأيت زمانـا مستصـعبا قد تبدلت فيه شرائع الإيمان، وانتقضت فيه عرى الإسـلام، وتغيرت فيه معالم الدين، واندرست فيه الحدود(...). ورأيت فتنا متراكمة يحار فيها اللبيب، ورأيت هـوى غالـبا، وعدوا مستكلبا، وأنفسا والهة عن التفكير محجوبة، قد جللها الرياء فعميت عن الآخـرة. فالضمائر والأحوال في دهرنا بخلاف أحوال السلف وضمائرهم (...). ويضيف: "على أن الله لم يُخْـل دنيـاه من غرباء على عصرهم، ينتمون إلى فرقة الرسـول الناجية (...). فقيض لـي الـرؤوف بعـباده قومـا وجـدت فيهـم دلائل التقوى وأعلام الورع وإيثار الآخرة على الدنيا (...)، فهـم أئمة الهدى، يرضون بالصبر على البأسـاء والضراء، والرضا بالقضاء، والصبر على الـنعماء، فقهـاء في ديـن الله، ورعـين عـن الـبدع والأهـواء، تـاركين للـتعمق والإغـلاء (...)، مبغضـين لـلجدل والمـراء، مـتورعين عـن الاغـتياب والظـلم، مخـالفين لأهوائهـم، محاسـبين لأنفســهم، ورعـين في مطاعمهم وملابسهم وجميع أحوالهم (...). فتبين لي فضلهم واتضح لي نصـحهم، وأيقـنت أنهم العاملون بطريق الآخرة والمتأسون بالمرسلين (...). فأصبحت راغبا في مذاهـبهم مقتبسـا مـن فوائدهـم، قـابلا لآدابهـم (...). ففـتح الله عـلي عِـلما اتضح لي برهانه (...)، فاعتقدته في سريرتي وانطويت عليه بضميري وجعلته أسـاس ديني"[1].

صاحب هذه "الاعترافات" هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (١٦٥-٢٤٣ هـ). ولد في البصرة ثم غادرها مع عائلته، وهو ما يزال صبيا، إلى بغداد حيث درس على علماء اللغة والتفسير وعـلى المحدثـين والفقهاء والمتكلمين حتى شاركهم جميعا في علومهم، فكان فقيها ومتكلما، وكان له كجميع الفقهاء والمتكلمين خصوم وأنصار.

لقـد عـاش في أوج الـرواج الفكـري والمذهـبي الذي شـهده العصر العباسـي الأول: عصر اشـتدت فيـه الخلافـات والنزاعات وتنوعت فيه أساليب الحياة. لقد تبلورت المذاهب الفقهية ونضـجت، فتعصـب كـل لمذهب إمامه، واحتدم الجدل الكلامي، بين المعتزلة و"أهل السنة"، وبينهم جميعا وبين الشيعة من جهة، وكثر الرخاء فانتشر الترف وساد "التساهل" بل التغافل

---

١ - الحارث المحاسبي. **الوصايا أو النصائح**. تحقيق عبد القادر عطا. طبعة محمد علي صبيح. القاهرة ١٩٦٤. ص ٢٧-٣٢.

في السلوك فصار الدين مجرد قشور ومظاهر. وغدا "الحاضر" وحده يشغل الفكر ويملأ العين. وتفنن الناس في الاستمتاع بالدنيا ولهوها. إنه "زمن" هارون الرشيد و"ألف ليلة وليلة"، و"أيام" الأمين ابنه الذي "فتح مدينة المنصورة للملاهي والجري وراء الملذات".

يشكو المحاسبي في اعترافاته تلك من شيوع الترف والتحلل، وسيطرة هوى النفس والشهوات على الناس. كان يرى أن سبب الفساد المستشري هو حب الدنيا. وأن المال يقف وراء جميع المظاهر السلبية التي عددها، وأنه هو أساس الانحراف، أولا وأخيرا؛ فخيل إليه أن السبيل الوحيد لقطع دابر الترف والميوعة والفساد والخصومات والإعراض عن الدين والأخلاق هو كف أيدي الناس عن جمع المال. ولما رأى أن كثيرا من الناس يجمعون المال بدعوى إنفاقه في أعمال البر، بينما أن المال هو أساس الفساد. منع جمع المال كيفما كان الغرض منه، وذهب في ذلك مذهبا قصيا فدعا إلى ترك جمع المال. والمال الحلال بالذات. (أما المال الحرام فالمفروض أنه متروك وهو ممنوع شرعا). يقول: "إن ترك جمع المال الحلال لإنفاقه في وجوه البر، أولى من جمعه. وإن من يقول بأولوية جمع المال لإنفاقه قصدا إلى البر يتهم الله لعدم معرفته الحق، إذ حذر الله من المال ومن جمعه"!

ولكي نفهم هذه **الشكوى** التي صرخ بها المحاسبي والظروف التي كانت وراء أزمته الروحية" يجب أن نستحضر ظروف الفتن التي عرفها عصره، وفي مقدمتها الصراع على الحكم بين الأمين والمأمون (ابني هرون الرشيد). فقد حدثت اضطرابات خطيرة. وساد الضيق والخوف والقلق وعدم الاطمئنان.

لقد تحدث المحاسبي نفسه عن فتنة الأمين والمأمون في كتابه "المكاسب" وذكر أنها استمرت ١٨ سنة، على فترات متقطعة وفي مختلف بقاع الدولة: منها أربع سنوات في العراق. ثم لما انتصر المأمون على أخيه عسكريا اشتعلت نار الفتن المذهبية، فتفرق الناس فرقا، وتوزعوا على المذاهب، حتى إن والد المحاسبي "كان قدريا معتزليا" بينما كانت أمه من خصوم القدرية والاعتزال، فعاش المحاسبي الخلاف المذهبي في بيت والديه كما حدثنا عن ذلك بنفسه. ثم قامت "محنة خلق القرآن" في عهد المأمون لتمتد إلى عهد المعتصم والواثق. وقد امتحن خلالها كثير من القضاة والفقهاء ورجال الدولة[٢].

كان طبيعيا أن يفرز ذلك كله **أزمة في القيم** حادة ومتشعبة انعكست في نفوس كثيرين ممن اعتزلوا الحياة العامة وامتنعوا من الانخراط في الصراع، وكان منهم من كان على طريق التصوف فصار يدعو إليه، أو كان بعيدا عنه فاقترب من أهله وانضم إليهم. والحارث المحاسبي من هؤلاء[٣].

---

٢ – عن محنة خلق القرآن انظر كتابنا: **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.

٣ – لعل أوفى ترجمة للمحاسبي في المراجع الحديثة هي التي جمعها حسين قوتلي وصدر بها الطبعة التي حققها من رسالتي المحاسبي: **العقل وفهم القرآن**. دار الفكر بيروت. ١٩٧١.

ولكن يجب أن لا نساير الرأي الشائع فنضع المحاسبي في خانة "المتصوفة" ونمر مر الكرام. ذلك أن مفهوم التصوف والمتصوفة لم يكن قد تحدد بعد بالصورة التي ورثناها. والتأليف في التصوف والتكلم فيه مثل التأريخ له، كل ذلك إنما ظهر، بصورة منهجية، بعد المحاسبي. أما في عصره وقبل عصره فالظاهرة الغالبة هي انقسام الناس إلى "أهل الزهد والورع" و"أهل الفقه والفتيا"، والقطاع الأوسع من الناس كانوا من "أهل الدنيا"، بسبب الطمع أو بسبب الغفلة. وبعيدا عن هؤلاء جميعا أو داخل صفوفهم – لا فرق– كان ينتثر أفراد عرفوا بأصحاب "الشطح". وهم الذين سيطلق عليهم اسم "المتصوفة" بالمعنى العرفاني للكلمة[٤].

والمحاسبي كما رأينا لم يكن متصوفا من أصحاب "الشطح" بل كان ضدهم وعاملهم بقسوة. كان متكلما وفقيها مجادلا ولكنه لم يكن متمذهبا وإن كانت آراؤه الكلامية ستتحول إلى مذهب على يد تلامذته كما سنرى. **والانقلاب الذي حدث في حياته** هو أنه "خرج" وانفصل عن خصومه وربما عن بعض أنصاره أيضا، هؤلاء الذين اختلفوا في مذاهبهم وأقاويلهم حتى تبدلت باختلافهم "شرائع الإيمان وانتقضت عرى الإسلام"، وأعلن انضمامه إلى "غرباء على عصرهم". وإذا كان المحاسبي لم يذكر أسماءهم فلعل أقربهم إلى فكره واتجاهه، وأشبههم به، معاصره ساكن بغداد مثله: أبو نصر بشر بن الحارث الحافي المتوفى سنة ٢٢٧ هـ المعروف بزهده وورعه. ومما له دلالة خاصة أن الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ هـ وهو (والسراج الطوسي) أقرب المؤرخين للتصوف زمنا إلى المحاسبي قد صنف المتصوفة صنفين: صنف كتبوا في "**علوم الإشارة**" كتبا ورسائل، كأبي القاسم الجنيد وأحمد بن عبد الصمد النوري وأبي سعيد بن عيسى الخراز الخ. وصنف ألفوا في "**المعاملات**"، ووصفهم بـ "الأعلام المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضل الذين جمعوا علوم المواريث إلى علوم الاكتساب. سمعوا الحديث وجمعوا الفقه والكلام واللغة وعلم القرآن". وقد جعل المحاسبي ضمن هذا الفريق. لقد انضم المحاسبي إذن إلى "**أهل الورع والتقوى**". وانصرف عن الخوض في الجدل الفقهي والكلامي إلى التأليف فيما دعاه هو نفسه بـ "**أخلاق الدين**".

خرج المحاسبي، إذن، من صفوف المفسرين والمحدثين والفقهاء والمتكلمين ليلتحق بهؤلاء الذي لم يكونوا قد أسسوا لهم بعد فرقة ولا "طريقة" ولا كانوا انتظموا في جماعة، بل كانوا أفرادا "غرباء على عصرهم. ينتمون إلى فرقة الرسول الناجية". أما عبارة "غرباء على عصرهم" في السياق الذي ذكرها فيه المحاسبي فلا تحتمل أكثر من كونهم قد اعتزلوا ما استشرى في عصرهم من فتن وحياة ترف والتزموا أخلاق الزهد والورع والتقوى، "أخلاق الدين".

كان لابد لهذا "الخروج/الغربة" الذي قام به المحاسبي من أن يدشن مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي. فالرجل كان لغويا مفسرا يشرح فهمه للقرآن، محدثا يروي الحديث

---

٤ – راجع في هذا الصدد، **بنية العقل العربي**، قسم العرفان، الفصل الأول.

وينشـرد. وفقيهـا يبين الحلال والحرام ويفتي في الناس. ومتكلما يجادل في الدين. فهل يعقل أن يدخـل صـف "الغـرباء" ويـبقى صامتا مثلهم أو لا يتكلم إلا رمزا وشطحا كما يفعل بعضهم ممن يطلق عليهم اسم "العارفين"؟

لم يكـن المحاسـبي يدعـي مـا يدعيه المتصوفة من "العلم اللدني". أي "العرفان" الذي يقولـون إنهـم يحصـلون عـليه بواسـطة "الكشـف". وإنما كان مشغولا بـ"علم" آخر. هو العلم بـ "أخـلاق الديـن"، علم "**العبادة الباطنة**" أي القلبية. وإذا كان المتكلمون في التصوف قد جعلوا -لاحقـا- مـن عـلم "أخـلاق الديـن" الـذي أسـسه المحاسبي أحد قسمي علوم التصوف فسموه "عـلم المعاملـة"، فإن الأسـاس الذي أقام عليه المحاسبي هذا العلم الأخلاقي لم يكن "الكشـف" بـل العـلوم الإسـلامية النقلية/العقلية من لغة وتفسير وحديث وفقه وعلم الكلام: رؤية ومنهجا. وهكـذا مـارس المحاسـبي في التصـوف بمعـناه السـلوكي الأخلاقي-ربما لأول مرة في الإسلام- "**التدوين**" بمعنى التبويب والتصنيف. وبكلمة واحدة "التأليف". ومن **هنا كانت نصوصه أقدم مـا وصـلنا مـن النصـوص المنسـوبة إلى التصـوف**. أعـني مـا كتبه "المتصوفة". أو من اعتبروا كذلك، بأقلامهم أو بإملائهم. وليس ما يروى عنهم أو ينسب إليهم.

كـان التصـوف مـن قبل ظاهـرة "صـامتة"، يكـاد ينحصـر في ذلـك السـلوك المعروف بـ"**الـزهد**"، الـزهد في المال والجاه والملذات الخ. وأيضـا الزهد في الكلام. وحينما بدأ المتصوفة في "الـنطق" أرسـلوا مواجيدهم على شـكل صـور رمزية، بعضـها شعر وبعضها عبارات مستغلقة. مـنها ما ينطق بـ "دعوى" مستنكرة (الحلول أو الاتحاد) فسميت "شطحا". كان ذاك ما حدث مـع إبـراهيم بـن أدهـم المتوفى سنة ١٦١ هـ الذي يقال إنه **معه "انقلب" الزهد تصوفا**. ومع رابعـة العدويـة (المـتوفاة سـنة ١٨٥ هـ) التي نطقت بـ"الحب الإلهي" شعرا. ثم مع أصحاب "الشـطح" كمعـروف الكـرخي وذي الـنون المصـري وأبـي يـزيد البسـطامي. كان هؤلاء المشاهير يمارسـون "التصـوف"، **سـلوكا وأحـوالا**. وإن هـم نطقوا عن "أحوالهم" كلموا الناس رمزا. أما سـلوكهم الديـني، الشخصـي والاجـتماعي، أمـا آدابهم وأخلاقهم التي تميزهم كمتصوفة، فلم تكـن عـندهم موضـوع كـلام. وإنمـا بـدأ "الكـلام" فيها -على طريقة المتكلمين وأصحاب العلوم والفنون- مع المحاسبي.

وهكذا يكون هذا "الفقيه المتكلم المتصوف" قد خرج عن الصف مرتين: خرج عن صف الفقهـاء والمتكلمين ليلتحق بـ "الغرباء" الذين رأى فيهم "الفرقة الناجية". **وخرج عن "صمت" المتصـوفة** فتكـلم في التصـوف، كـ "عـلم" وكـ"عمـل"، كلامـا لا يختلف في مضمونه عن علم الفقهـاء وعقيـدة المتكلمين، من أهل السنة، إلا في كونه يركز على "**محاسـبة النفس**" استعدادا للآخرة مباشرة، بدل التركيز على "صلاح" الدنيا كمطية للأخرى.

لقـد كـان هـذا الخـروج، إذن، حدثـا تاريخيـا بمقـاييس ذلك العصر. فأهل العصر من الفقهـاء والمحدثين الذين "خرج عن صفوفهم" كانوا من الأئمة الكبار، من المحدثين والفقهاء:

مالك، الأوزاعي، الشافعي، ابن حنبل، البخاري الخ[٥]، ومن المتكلمين : العلاف، النظام، الجاحظ الخ. ومن المتصوفة السقطي والكرخي والبسطامي. فهل كان يطمح من وراء خروجه عن هؤلاء جميعا إلى أن يكون **إماما** مثلهم في "علم" لم يشتغلوا به تفكيرا وتأليفا؟

-٣-

الواقع أن "خروجه" من صفوف هؤلاء "أصحاب المذاهب" قد جعل جميع الأطراف ينظرون إليه بنوع من الحذر. فالتمذهب لا يقبل إلا المنتسبين إلى "المذهب"، أما الباقي، سواء كانوا من الأقارب أو من الأباعد، فهم خصوم فعليون أو محتملون! وعندما يتعلق الأمر بشخصية علمية مستقلة فإن المتمذهبين لا ينظرون إليها بوصفها كذلك، أعني مستقلة، بل يرون فيها مشروع مذهب جديد منافس، خصوصا عندما تتخذ هذه الشخصية موقفا نقديا من الجميع، لا تستثني "الأصحاب"، لا القدماء منهم ولا الجدد. وهذا ما حصل مع المحاسبي. فقد انتقد جميع المذاهب والتيارات في عصره سواء منها التي ترفع راية الدين أو التي ترفع رايات أخرى. انتقدهم جميعا ليس فقط في "اعترافاته" التي اقتبسنا منها فقرات. بل فعل ذلك أيضا في أنضج كتبه (كتاب الرعاية لحقوق الله) حيث وصف هؤلاء جميعا بـ "الغرة بالله"، أي بالغرور، لعدم قيامهم بـ"رعاية حقوق الله" رعاية كاملة، خالصة من كل شائبة.

صنف المحاسبي أهل "الغرة بالله" إلى ثلاثة أصناف : الأول هم **الكافرون والعاصون** الذين "يغترون بالدنيا وما يجدون فيها من السعة والإكرام، فمنهم "شكاك في الآخرة"، ومنهم من يؤمن بها ويعبد غير الله الخ. والثاني "**عوام المسلمين وعصاتهم**". وهؤلاء "يغترون بالتمني : "يقيمون المعاصي ويتمنون المغفرة والرحمة"! هم يخلطون بين التمني وبين الرجاء. وما هو برجاء لأن الرجاء يجب أن تسبقه التوبة.

وأما الصنف الثالث فهم "**أهل النسك**"، الذين يعدون أنفسهم من "الديانين" (المتدينين)، وهم فئات : فئة من **المحدثين** يغترون "بكثرة الرواية (=للحديث) وحسن الحفظ (=له) مع تضييع واجب الله عز وجل". فالمغتر من هؤلاء يعتقد "أن مثله لا يعذب، لأنه من العلماء وأئمة العباد الحافظين على المسلمين علمهم، ويُعمّى عليه أكثر ذنوبه (...) فيضمر ما يكره الله عز وجل من الرياء والعُجب ويغتاب ويهمز ويلمز ويتكبر على العباد ويسيء بهم الظن ويشمت بالمصائب والبلاء، وهو يرى أنه برئ من جميع ذلك (...) فهو يعد نفسه من الورعين العالمين بالله عز وجل وهو عند الله عز وجل من الفاجرين والجهال به، الذين لا يخافونه ولا يحذرون عقابه".

وفئة أخرى من **الفقهاء** : "يغتر أحدهم بالفقه : الفقه في العلم بالحلال والحرام وبالبصر بالفتيا والقضاء". فيعد نفسه "القائم للملة بدينها، ومفزعها إليه عند حاجتها.

---

٥ - تقول مصادرنا إنه أخذ عن الشافعي وأبي يوسف الخ.

و(=يعتقد أنه) لولا مثله لضاع الدين واندثر الشرع (...). وتعمى عليه أكثر ذنوبه مما لم يفقه عن الله عز وجل في تركها والقيام في حقه فيما أحل وحرم". هذا الصنف لا يعرف "أن الفقه عن الله عز وجل (=هو) فيما عظم من نفسه وأخبر من جلاله وهيبته ونفاذ قدرته. وما وعد من ثوابه وتوعد به من عقابه". وهذا "أعظم الفقه وأشرفه وإنه لن ينفع الفقه في الحرام والحلال إلا بالفقه في ذلك".

ويستشهد المحاسبي بمرجعيته الرئيسة في الموضوع. **الحسن البصري**. حين قيل له: "إن فقهاءنا لا يقولون ذلك (=تعظيم الله) في شيء استفتوا فيه. فقال لسائله: هل رأيت فقيها قط؟ الفقيه: القائم ليله والصائم نهاره الزاهد في الدنيا".

ومن المغترين بالله فرقة من "**المتصوفة**". وهو لا يسميهم بهذا الاسم ولكن يقول عنهم إنهم "فرقة علمت العلم وعملت **بمعانيه** في حقوق الله عز وجل (...): من حقه وحبه وخوفه ورجائه وحسن التوكل عليه والرضا بقدره **ومعاني** ما ذم الله ونهى عنه من الأخلاق الدنيئة والمذمومة ...". والمغتر الذي من هذا الصنف يرى أنه "من الخائفين لله وهو من الآمنين، ومن الراجين وهو من المضيعين. ومن الراضين عنه وهو من الساخطين عليه. ومن المتوكلين على الله وهو من المتوكلين على غيره، من المخلصين وهو من المرائين، حتى إنه لقد يصف الإخلاص بترك الإخلاص[6] ليقال مخلص. ويصف الرياء ليقال قد فطن إلى مذهب المراء قلبه، فغرّه حسن وصفه وبيان عبارته بلسانه ومعرفة قلبه بجملة ذلك كله. وإنما ذلك كله لمعرفته بغير اعتقاد نية ولا عمل بضمير ولا جارحة إلا الشيء اليسير الذي لا يعرى أن يناله عامة المسلمين". وقد أطال المحاسبي في وصف غرور هؤلاء، ثم يختم قائلا: "وإنما أطلت الوصف في هذه الفرقة لأنها عظيمة غِرَّتُها، قد غلب ذلك على كثير ممن يتعبد ويرى أنه من النساك العاملين لله عز وجل".

ثم ينتقل إلى فرقة أخرى فرقة الوعاظ والقصاص والزهاد الخ، وهؤلاء: "يحفظ أحدهم كلام المذكِرين وأحاديث الزهد والذم للدنيا. لا يعرف معنى ما يقول ولا ما يذكر به من الحديث. أكثر من أنه قد حبب إليه ذلك وخف عليه (...) يرى أنه من العاملين لله عز وجل والعلماء به والعارفين لذم الدنيا. يرى أن مثله لا يعذَّب وهو في ذلك تعمى عليه أكثر ذنوبه لاغتراره بما يقول ويروي".

وأما **المتكلمون** وهم: "فرقة جدِلة خصِمة، مغترة بالجدل على المختلفين من أهل الأهواء وأهل الأديان (...) فليس، عند أحدهم. أحدٌ يعرف ربه ولا يقول عليه الحق غيرُه. أو من كان مثله". وهؤلاء فرقتان: "فرقة ضالة مضلة لا تفطن لضلالتها لاتساعها في الحجاج ومعرفتها بدقائق مذاهب الكلام وحسن العبارة بالرد على من خالفها. فهم عند أنفسهم من القائلين على الله عز وجل بالحق والرادين لكل ضلالة. لا أحد أعلم منهم بالله ولا أولى به

---

٦ – من عبارات المتصوفة. ومعناه أن "الإخلاص الحق: عدم ملاحظة الإنسان لإخلاصه ونسيان نفسه فيه ونسبته إلى الله تعالى. وكونه صادر عن ملكة من الملكات يجري دون أن يشعر به"

منهم. وكل الأمم ضالة سواهم وأن الله لا يعذب مثلهم". وواضح أن الكلام هنا ينصرف إلى المعتزلة خاصة.

وأما الفرقة الثانية من المتكلمين فهي "تقول الحق ولا تدين بغيره وقد اغترت بالجدل. ترى أنه لا يصح لها قول دون الفحص والنصر وقيام الحجة على من خالفها. وقد اغترت بذلك (...) وهي أيضا لا تسْلم في مجادلتها من أن تخطئ في تأويلها وقولها. إلا أن اعتقادها السنة مع اغترارها". والمعنيون هنا هم "أهل السنة" وربما أصحاب أحمد بن حنبل بالذات.

أما فئة "**العباد والزهاد**" فمنهم "فرقة تتكلف الرضا والزهد والتوكل والحب لله عز وجل على غير حقيقة ولا معرفة بما هو أولى منه، يتقلل أحدهم من اللباس والطعام زهدا في الدنيا. وبعضهم يخرج إلى الحج بغير زاد ويدع المكاسب يؤم التوكل بذلك. ومنهم من تُخيل إليه نفسه أنه يشتاق إلى الجنة، ومنهم من يدعي حب الله عز وجل يلهج بذلك ويجلس عليه ويصعق عند ذكره". وهذه الفرقة بجميع مكوناتها "مغترة بالله عز وجل. تتكلم بما يكره الله تعالى وهي لا تشعر. وترائي بما تعمل وتتكبر وتتعجب. وتأتي كثيرا مما يكره الله عز وجل وهي لا تشعر (...). وهي ترى أنها قطعت التقوى وصارت إلى الزهد والتوكل والرضا ومعالي الدرجات الكبرى. وهي عامة قراء زمانك: الغالب عليهم اتباع أهوائهم في طاعتهم وتقشفهم".

وهناك فرقة تأخذ **بالورع في الظاهر** وتهمل الباطن: "ومنهم فرقة لا ترى أنه يجب عليها من الورع في زمانها إلا الورع في غذائها من المطعم والملبس (...) فعُمِّيَ ببعض الورع أكثرُ الورع عليها، في قلوبها وجوارحها". وفرقة تميل إلى **العزلة** والفرار من الناس: "قد غلب عليها الاستيحاش من النار والخلوة، وهي مع ذلك تتصنع بفرارها وتحب أن تشتهر به وترتاح قلوبها بذكر العباد لذلك منها، مع تكبر على العامة وعجب بأعمالها. قد عُمِّي عليها أكثرُ ذنوبها، عَدَّتْ أنفسها أنها أنيسة بالله عز وجل مستوحشة من خلقه".

وفرقة أخرى تغتر "**بالغزو والحج وقيام الليل وصيام النهار**" يعتقد أحدهم في نفسه "أنه من عمال الله عز وجل، والمشتغلين به والذابين عن محارمه، فقد عمي على أحدهم ذنبه فهو غير مصحح لمطعمه وملبسه من الشبهات وغير ذلك (...). لا يخيل إليه أنه ينبغي لمثله أن يتفقد نفسه. وإن علم منها ببعض التفريط هان عليه، لما عنده من العبادة والعلم والغزو والحج".

ومن "**المتدينين**" المغترين بالله "فرقة أهل بحر ونظر. وتفقُد لجوارحها ولكثير من خطرات قلوبها، يؤمُّون التقوى. ويريدونها ولا يحبون أن يبدأوا بشيء من الأعمال غيرها (...). فأعجبوا بتفقدهم فظنوا أنهم ناجون واستصغروا من سواهم لمعرفتهم بتضييع العباد لحق الله عز وجل في زمانهم".

"ومنهم فرقة الغالب منها **تقديم العزوم** لله سبحانه بإخلاص العمل له في كل ما تعمل. والعزم علة الرضا والتوكل وما أشبه ذلك. وترك الكبر والعجب وسوء الظن والكذب والغضب وإشفاء الغيظ بما لا يحل. فلما سخت أنفسُها بالعزم على ذلك ونحوه عَدَّت أنفسها

من أهله والقائمين لله عز وجل به بعزمها على الإخلاص، فإذا عرض العمل سهت وغفلت فراءت، وكذلك سائر ما كره الله".

كما أن "منهم فرقة اغترت بطول ستر الله عز وجل عليها وإمهاله. فلما دام لها الستر فلم يظهر للعامة منها إلا خيرٌ، وأثنت عليها وعظّمتها، فاغترت بذلك، وظنت أن ذلك لم يكن إلا ولها عند الله منزلة عظيمة وأنه محب لها، وهي مع ذلك كثير تخليطها، كثيرة التصنع للعباد، ولا تعرى من العجب لعملها، والكبر على من دونها"[٧].

وإضافة إلى إدراج المحاسبي فئات من المتصوفة ضمن "المغترين بالله"، في الباب الذي عقده لهذا الموضوع في كتابه "الرعاية لحقوق الله"، خصص كتابه "**المكاسب**" للصوفية حيث نبههم إلى أغالطهم ومخالفتهم للسلف. وهنا في مواجهة المتصوفة خفف من موقفه السابق من جمع المال. ليس لأنه اكتشف أنه أخطأ، بل لأن المتصوفة هؤلاء يدعُون إلى "الزهد". وفي مقدمة ذلك "قطع العلاقة" مع المال وغيره من أمور الدنيا، فهو هنا يريد الانفصال عنهم. قال : "إن الله لم ينفل في الزهد في حلاله"[٨]. وهذا كلام موجه إلى الصوفية كما لا يخفى. على أن أشد ردود فعله ضد الصوفية كان ضد "الشطح" والانفعالات المنافية لأخلاق الدين. من ذلك ما يذكره مؤرخو التصوف من رد فعل المحاسبي على سلوك صدر من أحد أصحابه ينبئ عن اعتقاد في الحلول فنهض إليه المحاسبي وهم بذبحه إن لم يتب! يقول السراج الطوسي : "بلغني عن أبي حمزة (=الصوفي البغدادي) أنه دخل دار حارث المحاسبي، وكان للحارث دار حسن وثياب نظاف. وفي داره شاه مرغ (=ديك) فصاح الشاه مرغيا فشهق أبو حمزة شهقة وقال: لبيك يا سيدي. قال :"فغضب الحارث وعمد إلى سكين فقال: إن لم تتب عن هذا الذي أنت فيه أذبحك "[٩] ويضيف الهجويري أن بعض الحاضرين من تلامذة المحاسبي ومريديه سألوه عن سر غضبه ذاك. فأجابهم: "لم ينبغ له أن يفعل شيئا شبيها بأفعال الحلوليين حتى يبدو في معاملته أثر من مقالاتهم. فالطائر الذي لا عقل له ويصيح جريا على عادته وهواه، لماذا يستمع إليه مع الحق، والحق تعالى غير متجزئ، وأحباؤه لا يطمئنون إلى غير كلامه. ولا وقت ولا حال لهم بغير التسليم له. ولا نزول ولا حلول له في الأشياء. ولا يجوز على القديم الاتحاد والامتزاج"[١٠]. لقد وقف المحاسبي بشدة ضد شطحات المتصوفة وتبرأ من الذي تنسب إليهم وشدد على ضرورة التقيد بنص القرآن في مسائل العقيدة. فمن هذه الناحية كانت "أخلاق الدين" عند المحاسبي موجهة ليس فقط ضد رسوم الفقهاء ووقوفهم عند شكليات العبادة بل كانت تستهدف أيضا تجاوزات الصوفية وادعاءات "العارفين" منهم.

---

٧ – المحاسبي. **الرعاية لحقوق الله** تحقيق عبد القدر أحمد عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. د–ت كتاب الغرة ص٤٢٧–٤٧٤.

٨ – أي لم يجعل من النوافل والمستحبات ترك الحلال ككسب المال.

٩ – السراج الطوسي. **اللمع** ص ٥٩٥.

١٠ –الهجويري. **كشف المحجوب**. دار النهضة العربية. بيروت ١٩٨٠. ص ٤١٠–٤١١

ولا شك في أن "**أزمة القيم**" التي عانى منها المحاسبي والنقد الذي مارسه على الاتجاهات الفكرية والدينية التي عرفها عصره تذكر الباحث بـ"أزمة" الغزالي ونقده لـ "أصناف الطالبين"، وذلك إلى درجة تجعل من المشروع تماما التساؤل عما إذا كان أبو حامد قد "استنسخ" في كتابه "المنقذ من الضلال" اعترافات المحاسبي ونقده لفرق عصره مثلما نسخ واستنسخ في كتابه "إحياء علوم الدين" كتاب "الرعاية لحقوق الله" للمحاسبي أيضا؟

ملاحظة لم يفت على القدماء والمحدثين تسجيلها. ولكن الشيء الذي يجب أن نضيفه هو أن نقد المحاسبي للفقهاء والمتكلمين والمتصوفة يقع على مستوى **الأخلاق**، فهو لم يكفر أحدا ولم يحاكم النوايا والمعتقدات وإنما انتقد السلوك والممارسة. أما نقد الغزالي فقد كان نقد إيديولوجيا بدون أخلاق، على الأقل لأنه كفر الفلاسفة في مسائل يقررها ويقول بها في بعض كتبه كما هو معروف[١١].

كان من الطبيعي، إذن، أن يتضايق منه الطرفان معا: الفقهاء والمتصوفة فضلا عن المعتزلة الذين انتقد انسياقهم مع الجدل وإلزامات خصومهم، وفي نفس الوقت احتفظ لنفسه بمذهب كلامي "سني" يتعارض مع كلامهم. وكان هذا ما أخذه عليه الصوفية خاصة. لقد تضايق منه متصوفة عصره مبررين ذلك بأنه "دنس نفسه بشيء من علم الكلام". وفي هذا الصدد يحكي أبو طالب المكي الذي يدين كتابه هو الآخر بالكثير للمحاسبي. قال: "حدثونا عن الجنيد قال: كنت إذا قمت من عند سري السقطي قال لي: إذا فارقتني، من تجالس؟ فقلت الحارث المحاسبي. فقال: نعم، خذ من علمه وأدبه ودع عنك تشقيقه للكلام ورده على المتكلمين"[١٢].

وكان المحاسبي قد تزعم مع آخرين فرقة من المتكلمين أطلق عليهم اسم "**الصفاتية**"، كانت بمثابة رد فعل على المعتزلة. كان هؤلاء "الصفاتية" يثبتون لله صفات زائدة على الذات فيقولون: الله عالم بعلم، قادر بقدرة الخ (كما نتصور ذلك في الإنسان)، وذلك على خلاف مع المعتزلة الذي ربطوا التنزيه بنفي الصفات زائدة عن الذات، فقالوا: الله عالم بذاته، قادر بذاته الخ. ويذكر الشهرستاني أن مؤسسي هذا المذهب هم عبد الله بن سعيد الكلابي وأبو سعيد القلانسي والحارث المحاسبي، وكانوا على "مذهب السلف" في إثبات الصفات "إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية". وقد انضم أبو الحسن الأشعري إلى هذه الطائفة عقب انفصاله عن المعتزلة، "فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية"[١٣]. فالمحاسبي، إذن، هو من

---

١١ - راجع ما كتبناه في هذا الموضوع في المدخل الذي صدرنا به الطبعة التي أشرفنا عليها من "**تهافت التهافت**" لابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.

١٢ - أبو طالب المكي. **قوت القلوب**... ١٣١٠. ج١ ص١٥٨.

١٣ - الشهرستاني. **الملل والنحل**. ١٩٦٨ ج١ ص ٩٢-٩٣.

المؤسسين الأولين لمذهب "الصفاتية" الذي سيتحول إلى "المذهب الأشعري"[١٤]. فهو إذن **صاحب مذهب كلامي ولم يكن صاحب طريقة صوفية**. وسنرى كيف أن "أخلاق الدين" عنده هي أخلاق "العقل" الذي يعقل عن الله من خلال فهم القرآن، وليس بادعاء "كشف" أو "عرفان".

ولم يكن هذا الاتجاه الذي يجمع بين اعتماد العقل في فهم العقيدة وبين الروحانية الخالصة في ممارسة العبادة لينسجم مع موقف الفقهاء وأهل الحديث الذي يعتمدون الرواية والأثر وعمل السلف. لقد كان طبيعيا إذن أن يختلف معه فقيه عصره أحمد بن حنبل. ويجمع المؤلفون في ترجمة ابن حنبل أن هذا الأخير قد هجر المحاسبي وأنه كان يصد الناس عنه، فعاداه أصحابه ونهى بعضهم الناس عن قراءة كتبه. فاضطر المحاسبي إلى مغادرة بغداد لفترة. وعندما عاد إليها لقي حربا من أنصار ابن حنبل فاضطر إلى الاختفاء في داره إلى توفي سنة ٢٤٣ هـ. وتقول المصادر إنه "لم يصل عليه إلا أربعة نفر".[١٥]

—٤—

بعد التعرف على هذه الشخصية المتميزة، بقدر ما تجود به مصادرنا، ننتقل الآن إلى مشروعه الرائد لتشييد علم "أخلاق الدين"[١٦] بادئين بعرض تصوره لهذا "العلم". هنا، في هذا المجال تفرض علينا رسالته التي جعل عنوانها **"كتاب العلم"**، تفرض نفسها علينا كأول نص يجب الانطلاق منه. ذلك أنه يميز فيه بين ثلاثة أصناف من "العلم" تتخذ الدين موضوعا لها: العلم بالحلال والحرام (الفقه)، والعلم بأخلاق الدين. والعلم بالله. وهذا النوع الأخير لا يبحث فيه المحاسبي بل يكتفي فيه بالقول: "وهذا بحر لا يدرك غوره، وإنما يعلمه العلماء من أهل الإيمان" وهو ما سيسميه الغزالي فيما بعد بـ"علم المكاشفة" في مقابل "علم المعاملة" الذي يتناول، من جملة ما يتناول، الموضوعات نفسها التي بحثها المحاسبي في الصنف الثاني (أخلاق الدين).

الصنف الأول، أي "الفقه" باصطلاح الفقهاء، أطلق المحاسبي عليه هنا اسم علم "العبادة الظاهرة" وهو: "علم الحلال والحرام، وهو علم أحكام هذه الدنيا، وهو العلم الظاهر"، ويمتد الكلام فيه ليشمل "خصومات الناس ومجاذباتهم (...) لتناول شهواتهم وركونهم إلى أهوائهم". وإذا كان من مسائل هذا العلم "ما لا يُستغنَى عن علمه، والعمل به"، أي ما هو "فرض على كل واحد حر أو عبد، ذكر أو أنثى، في كل وقت تلزم العباد أحكامه" كالصلاة مثلا، فإن "ما تولد من ذلك لتنازع الناس وتجاذبهم للدنيا فقد يستغني عنه بعض

---

١٤ – من هنا انتساب "المتصوفة" المتحالفين مع الأشعرية إلى المحاسبي وصف تصوفهم بـ "السني" ارتكازا على "سنية" المحاسبي.

١٥ – الخطيب البغدادي. **تاريخ بغداد**. القاهرة ١٩٣٩. ج٨ ص٢١٤.

١٦ – يستعمل المحاسبي العبارة نفسها. انظر مثلا: **الرعاية لحقوق الله**. دار الكتب العلمية. بيروت د–ت.

الناس إذا قام به الغير، وقد يكون الرجل في جميع عمره لا تنوبه مسألة من بعض تلك المسائل" التي يشتغل بها القضاة والمفتون.

أما الصنف الثاني وهو علم "أخلاق الدين". فهو "**علم أحكام الآخرة وهو العلم الباطن**"، وموضوعه "العبادة الباطنة". أما مسائله فقسمان: قسم يقوم إزاء الحلال في الفقه، ومنه "الورع والتقوى والزهد والصبر والرضى والقناعة والتوكل والتفويض واليقين وسلامة الصدر وسخاوة النفس وحسن الظن وحسن الخلق وحسن المعاشرة وحسن المعرفة وحسن الطاعة والصدق والإخلاص". وقسم يقوم إزاء الحرام مثل "خوف الفقر وسخط المقدور، والغل والحقد والحسد والغش، وطلب العلو، وحب المنزلة وحب الثناء والمحمدة، وحب الحياة في الدنيا، والكبر والغضب والحمية والأنفة وحب الرئاسة، والعداوة والبغضة والطوع والبخل والشح والرغبة والرهبة والبذخ والشر والبطر، والتعظيم للأغنياء والاستهانة بالفقراء، والفخر والخيلاء، والتنافس في الدنيا والمباهاة، والرياء والسمعة والإعراض عن الحق استكبارا.... وفضول النظر، وفضول الطعام، والصلف واختبار الأحوال والتملك....، والتزين للمخلوقين والمداهنة والعُجب، والاشتغال بعيوب الخلق...، والانتصار للنفس إذا نالها الذل وضعف الانتصار للحق....، والتجبر وعزة النفس...، والفرح بالدنيا والحزن على فوتها، والأنس بالمخلوقين، والوحشة لفراقهم، والجفاء والطيش والعجلة والحدة وقلة الحياء وقلة الرحمة".

وواضح أننا هنا إزاء التصنيف، الشائع منذ القدم، للصفات الخلقية البشرية إلى أخلاق محمودة وأخرى مذمومة، إلى فضائل ورذائل (سيطلق الغزالي على الصنف الأول اسم "المنجيات" وعلى الثاني اسم "المهلكات"). غير أن ما هو جديد في الأمر، هنا مع المحاسبي، ثلاثة أمور:

الأول أنه يجعل ما ذكره من أخلاق محمودة في صف "الحلال" في الفقه، وما ذكره من أخلاق مذمومة يجعله في صف الحرام. ومعلوم أن الحلال في الفقه درجات: واجب ومستحب ومباح، والحرام كذلك درجات: ممنوع ومكروه. والفضائل التي ذكرها المحاسبي في النص السابق يصنفها الفقهاء عادة ضمن "**مكارم الأخلاق**"، أما الرذائل فتدخل تحت اسم "القبائح". وفي جميع الأحوال فلا الفضائل ولا الرذائل تدخل تحت طائلة الحكم الفقهي الخاص بالحلال والحرام. إنها بدون شك موضوع ثواب أو عقاب، ولكنه ثواب أو عقاب أمرهما متروك لله في الآخرة.

ومعلوم أن الحكم الفقهي يستند إلى معرفة **بالأحكام الشرعية** وبطريقة استنباطها من أدلتها التي هي القرآن والسنة والإجماع الخ، وهذا علم متشعب متخصص (الفقه)، واجب تعلمه فعلا، ولكن لا على جميع الناس، بل يكفي أن يقوم به البعض ليسقط عن الباقي، مثله في ذلك مثل جميع "الصناعات" والعلوم؛ فليس من الضروري أن يكون كل إنسانا خبازا أو نجارا، ولكن لا بد للجماعة البشرية من واحد أو أكثر متخصص في العلوم والمهن. وبما أن حاجة المجتمع المسلم إلى الفقه حاجة ضرورية وبما أنه من غير الممكن أن يكون الناس جميعا

فقهاء، فهو، أعني علم الفقه، فرض كفاية وليس فرض عين. هذا شيء واضح. وكان لا بد من التذكير به لتتضح أمامنا أبعاد المسألة التي يطرحها المحاسبي من خلال هذه المقارنة بين علم الفقه و"علم أخلاق الدين"، وهو الأمر الثاني الذي نبرزه في الفقرة التالية.

والأمر الثاني هو إلحاحه على أن الفضائل والرذائل التي ذكرها –على سبيل المثال لا الحصر– تخص سلوك كل فرد. فلا بد من أن يعمل بها، ولابد قبل ذلك من أن يعلمها. فلا يكفي أن يعرف "المختص في الأخلاق" أن الصدق فضيلة والكذب رذيلة حتى يسقط عن الآخرين واجب المعرفة بذلك والعمل به. **وإذن فالعلم بالفضائل والرذائل فرض عين وليس فرض كفاية، لأنه علم** لا يستغني عنه أحد. يقول المحاسبي: "وعلمه والعمل به فرض على كل أحد، حر وعبد وذكر وأنثى في كل وقت". وإذن فـ "**هو أولى في التعليم والحفظ على الأمة من ذلك** (=الفقه). والحاجة إلى هذا في كل وقت وفي كل أمر أمس شيء من ذلك (=الفقه). وإنما يغفل عن تعلم هذا النوع من غلب عليه هواه في الأمور. فلا يدري أي شيء يدخل عليه من الفساد. فحفظ هذا العلم أوجب، وتعلمه أولى من حفظ خصومات الناس" التي يتولاها الفقه[١٧].

والأمر الثالث الذي لا بد من إبرازه كذلك تأكيده على أن "**العبادة الظاهرة" وحدها، تلك التي يشتغل بها الفقهاء، لا تكفي**. صحيح أن أصحابها قد رضوا "بترك العيوب الظاهرة من الزنا والسرقة ... وعملوا بالطاعات من الصوم والصلاة" الخ. ولكنهم "**لم يصلوا إلى عبادة القلوب**". ولذلك تجدهم إذا "جاءت نوائب هذه الأحوال (الصفات الذميمة المذكورة) يظهر منهم ما كان كامنا" : فإذا تعرض الواحد منهم لـ "نوائب الغضب ظهرت أمور لا تظهر إلا من السفهاء من الظلم والاعتداء والتجبر. وإن جاءت نوبة الذل كاد أن يشرك بالله تعالى وينخلع عن دينه هربا وإقامة لجاهه... فهو عند نفسه صاحب عبادة وسمت وصلاة وصوم. والباطن خراب". هذا بينما تجد صاحب "العبادة الباطنة" قد "ترك العيوب الظاهرة وانتبه للعيوب الباطنة وأقبل على النفس الأمارة بالسوء فراضها حتى تركت هذه الأخلاق، وجاهدها حتى أذعنت، فصدق في مجاهدتها حتى استقامت. فقدم على ربه طاهرا مطهرا تائبا نازعا عن العيوب الظاهرة والباطنة". وهكذا "فمن لم يكن تاركا للدنيا راغبا في الآخرة، مؤثرا لمحبة الله على هوى نفسه، باذلا نفسه وما يملك، لا يضن به عنده، ولا يبخل به عليه. لم يكن بالله سبحانه عالما ولا به عارفا، ولا بمذهب رسول الله متمسكا ولا بطريقه قائما، ولا كان من ورثته ولا من أمنائه، وكان من قطاع طريق الله... وكيف يظن أنه من ورثته وقد أعطى الشيطان مقادته وأمكنه من زمامه[١٨]". وواضح أن المعني هنا هم الفقهاء الذي يشتغلون بالفتيا في أمور الدنيا، يخوضون غمارها، ويعتقدون ذلك "عبادة"، فيعرضون عن العبادة "الحقة".

---

١٧ – الحارث بن أسد المحاسبي. **كتاب العلم**. تحقيق محمد العابد المزالي. الدار التونسية للنشر ١٩٧٥ ص ٨١–٨٧.

١٨ – نفس المرجع. ص ٩٧.

العبادة الأخلاقية، الباطنة. هو يخرجهم من "العلماء" الذين ينطبق عليهم الحديث المشهور: "العلماء ورثة الأنبياء".

بهذه الطريقة وبهذا العنف في الخطاب —ضد الفقهاء خاصة– يؤسس المحاسبي لما يدعوه هنا بـ "العلم الباطن" وما يطلق عليه في مكان آخر علم "أخلاق الدين". والسؤال الآن : ما مرجع هذا "العلم"، وبم يدرك : هل بالعقل أم بالنقل، أم بـ "العرفان"؟

أما "العرفان" بمعنى الغنوص (=الكشف الصوفي، عرفان الإمام الشيعي الخ) فلا يرد على لسان المحاسبي قط، ولا يدعيه قط . وأما النقل، وهو النص، فليس ثمة في نظر المحاسبي نص بغير عقل يفهمه. وأما العقل فهو —على الأقل في أمور الدين– عقل عن الله، أي تفهم لكتاب الله.

—٥—

ذلك ما يشرحه في رسالة له بعنوان "**مائية العقل**". وفيها يميز ابتداء بين معنى العقل في الحقيقة ومعناه في المجاز.

أما في الحقيقة، أي في المعنى الذي وضع له أصلا، فهو "غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العبادُ بعضُهم من بعض ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية و لا بحس ولا ذوق وطعم، وإنما عرَّفهم الله إياها بالعقل منه"، وهو ما يسميه بعضهم بالعقل "الموهوب" في مقابل "المكسوب" : "فمن عرف ما ينفعه مما يضره في أمر دنياه عرف أن الله تعالى منَّ عليه بالعقل الذي سلب أهل الجنون وأهل التيه وسلب أكثر الحمقى الذين قلّت عقولهم"[19]. وهذا العقل هو أساس التكليف : "أقام به —الله– على البالغين للحلم الحجة. وأتاهم خاطبٌ من عند عقولهم، ووعد وتوعد وأمر ونهى وندب".

ولا بد هنا من **إبراز مسألة على جانب كبير من الأهمية، وهي تضمين المحاسبي لمفهوم العقل عنده معنى حرية الإرادة**، وذلك على العكس من المتصوفة الذين يقولون بجبرية صارمة. ذلك أنه يميز في العقل : ١) بين ما يوجبه الطبع "كالضرة" بتعبيره أي كالضرورات العقلية (مثل قولنا النقيضان لا يجتمعان)، وما يكون من جنس العلم الضروري الذي يرجع إلى البيئة والمجتمع "كمعرفة الرجل نفسه وأباه وأمه والسماء والأرض وجميع الأشياء التي تشاهد". ٢) وبين ما هو قوة للتمييز بين الخير والشر، بين الحق والباطل. وتوفر الإنسان على قوة التمييز هذه معناه أنه مسؤول عن أفعاله، والنتيجة أن الله لا يفعل الظلم : "وإنما خاطب الله العباد من قِبَل ألبابهم واحتج عليهم بما ركب فيهم من عقولهم، **وما الله بظلام للعبيد**". الإنسان يتحمل مسؤولية أفعاله لأنها منه، فلو لم تكن منه لما استحق العقاب لأن الله لا يمكن

---

١٩ –الحارث المحاسبي. "رسالة في مائية العقل". ضمن **العقل وفهم القرآن**. تحقيق حسين القوتلي. دار الفكر بيروت. ١٩٧١. ص٢٠١-٢٠٢.

أن ينهاه عن شيء يجبره عليه، وهذا هو معنى "وما الله بظلام للعبيد"[٢٠].(ينبغي التذكير هنا أن المحاسبي يتكلم من فضاء فكر حسن البصري، وقد رأيناه يقرر حرية الإرادة بقوة (الفصل الرابع). أما التحرج الذي رافق خطاب أهل السنة من القول بحرية الإرادة وما يترتب عليها من المسؤولية فذلك لم يحدث إلا بعدما ظهر الأشعري بنظريته في الكسب بعد نحو قرن من الزمان.)

هذا عن المعنى الحقيقي لـ "العقل". أما معناه المجازي فصنفان جوزهما الكتاب والسنة واللغة:

١- **الفهم لإصابة المعنى** وهو البيان لكل ما سمع من الدنيا والدين أو مس أو ذوق أو شم. فسماه الخلق عقلا وسموا فاعله عاقلا". وهذا للناس جميعا. أهل الهدى وأهل الضلال. وهو "فهم البيان". "والعرب إنما سمت الفهم عقلا لأن ما فهمته فقد قيدته بعقلك وضبطته كما البعير قد عقل. أي أنك قد قيدت ساقه إلى فخذيه".

٢- البصيرة والمعرفة "بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة. ومنه العقل عن الله تعالى. فمن ذلك أن تَعظُمَ معرفته (=الإنسان) وبصيرته بعظيم قدر الله تعالى. وبقدر نعمه وإحسانه. وبعظيم قدر ثوابه وعقابه لينال به النجاة من العقاب والظفر بالثواب"[٢١].

والرجل يسمى عاقلا عن الله "إذا كان مؤمنا خائفا من الله عز وجل". فكمال العقل عن الله يكون بثلاث خلال : ١) الخوف منه والقيام بأمره. ٢) وقوة اليقين به وبما قال ووعد وتوعد. ٣) "وحسن البصر بدينه بالفقه عنه فيما أحب وكره من علم ما أمر به وندب إليه. والوقوف عند الشبهات التي سمى الله الوقوف عنها رسوخا في العلم (...) وجماع هذه الثلاث الخصال قوة اليقين وحسن البصر بالدين"[٢٢].

والسؤال الآن: ماذا يعقل العاقل عن الله؟

إذا تم عقل المؤمن بالخلال الثلاث المذكورة : وحد الله في كل المعاني: فعلم أنه مالك له لا غيرُه، فتواضع لعظمته **ولم يذل لمن سواه**. وعقل أنه الكامل بأحسن الصفات. المتنزه من كل الآفات، المنعم بكل الأيادي والإحسان. فاشتد حبه له لما يستأهل لعظيم قدره وكريم فعاله وحسن أياديه.. وعقل عنه أن لا يملك نفعه ولا ضره في دنياه وآخرته إلا هو فأفرده بالخوف والرجاء.. فإذا كان كذلك زايل الكبر فتواضع ولم يحتقر مسلما... وعقل عن الله حججه على خلقه واعتذاره إلى خلقه بأنه ليس بظالم، وأنه قد بدأهم بالرحمة قبل العقوبة. وعقل عنه أمره وآدابه وأحكامه. وعقل داء النفوس وأدواءها. وعقل عن الله ما عظم من قدر ثوابه في جنته... والكون فيها بجوار ربه...

---

٢٠ - نفسه ص ٢٠٧.

٢١ - نفسه ص ٢٠٩-٢١٠.

٢٢ - نفسه ص ٢٢٠-٢٢١.

وعقل عن الله أنه ابتدأ عباده بالرحمة والتفضل والإحسان بعد تقديم العلم منه لهم أنهم سيعصونه ويخالفون أمره فلم يمنعه ذلك عن ابتدائهم بالنعم والتحنن والرحمة والإحسان[٢٣]. وجعل أفضل أوليائه عنده الرحماء بخلقه المتحننين على عباده الناصحين لبريته وهم رسله...

- فلما عقل عن الله ما ابتدأ العباد به من الرحمة ألزم قلبه رحمة الأمة فأحب محسنهم وأشفق على مسيئهم ودعا إلى الله -إذا أمكنه- مدبرهم ولم يدخر مالا على فقيرهم ... ومن آذاه وأساء إليه لم يجد في نفسه كراهية للعفو والصفح عنه. يعدهم جميعا كأقرب الخلق إليه، كبيرهم مثل أبيه وصغيرهم كولده، وقرينه كأخيه، فكل هؤلاء يحب الإحسان إليهم وأن لا يفارق قلبه الشفقة عليهم.

وعقل عن الله أن نفسه بالسوء أمارة، **وللذنوب سؤولة، وأنها هي التي جنت ما قد أحصاه ربه عليه**.. وعقل قدر من عصاه وخالفه فيما أمر به[٢٤].

وهذه الأمور التي يعقلها "العاقل" عن الله، لا يأخذها منه بكشف ولا إلهام وإنما يتم له ذلك بـ" **فهم القرآن**". وهذا عنوان لكتاب آخر للمحاسبي. يقول فيه: إن الله "جعل العقول معدن الحكمة ومقتبس الآراء ومستنبط الفهم ومعقل العلم ونور الأبصار"[٢٥]. لا فرق في ذلك بين عامة الخلق وخاصتهم. بما فيهم "المقربون"، أولئك الذين "عظموه وهابوه فتطهروا من كل دنس، وصفوه بصفاته الكاملة (...) وهؤلاء "**لم يعطهم الله عز وجل اليقين به وبما قال، عن رؤية منهم لربهم، ولا معاينة منهم لما وعد وتوعد، ولكن عن الفهم بما قال جل وعز في كتابه، بالتذكير والتفكير والتثبيت والتدبير**، فرددوا **النظر** وأجالوا **الفكر** وكرروا الذكر وتدبروا العواقب وطلبوا معاني **الدلائل** فطالعوا الغيوب وشاهدوا بقلوبهم الآخرة وصاروا في الدنيا بأبدانهم وفي الآخرة بأرواحهم".

لا "كشف" ولا عرفان، وإنما **تدبر بالعقل للقرآن**[٢٦]. هذا واضح. يبقى أن نتساءل: كيف يصل "العاقل" إلى هذه الدرجة في "فهم القرآن"؟ الجواب: بـ "**الرعاية لحقوق الله**"، وقد خصص لها كتابا بنفس العنوان يعتبر أنضج كتبه.

-٥-

يقرر **المحاسبي** أن "كل ما أمر الله بالقيام به قد أمر برعايته". وأن "على العباد أن يقوموا بما أوجب الله عليهم في أنفسهم وفي من استرعوه". وفي مقدمة ذلك رعاية الإنسان

---

٢٣ - قارن هذا بما سبق أن رأيناه عند ابن عربي في الفصل ١٩.

٢٤ - نفسه ص٢٢٢-٢٣٠.

٢٥ - المحاسبي فهم القرآن، ضمن "العقل وفهم القرآن" نفس المعطيات السابقة. ص ٢٦٦

٢٦ - نفسه ص ٢٦٨-٢٧٠

لنفسه. وبما أن ما هو واجب عليك فهو حق لغيرك، فإن كل ما أوجبه الله على العباد فهو حق لله، ومن هنا كانت **رعاية الإنسان نفسه حقاً من حقوق الله لأنه أوجبها على الناس**[٢٧].

كيف يشرح المحاسبي هذه المسألة، وقبل ذلك ما هي بالضبط "**حقوق الله** الواجبة التي أوجب في تضييعها غضبه وعقابه وجعل القيام بها مفتاحا لكل خير في الدنيا والآخرة"؟

"حقوق الله" في اصطلاح الفقهاء والأصوليين تقال في مقابل "حقوق العباد". قال بعضهم: "المراد بحق الله، في قولهم، ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به أحد. كحرمة الزنا فإنه يتعلق به عموم النفع من سلامة الأنساب عن الاشتباه وصيانة الأولاد عن الضياع. وإنما نسب إلى الله تعظيما، لأنه يتعالى عن التضرر والانتفاع فلا يكون حق له بهذا الوجه. والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير، ولذا يباح بإباحة المالك ولا يباح الزنا بإباحة الزوج (...). أما "الصلاة والصوم والحج" الخ، فهي حقوق الله "لأنها شرعت لتحصيل الثواب ورفع الكفران وهذا منفعة عامة لكل من له أهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير"[٢٨].

هذا في اصطلاح الفقهاء والأصوليين. ولكن المحاسبي لا ينظر إلى المسألة من زاوية فقه الفقهاء، بل ينظر إليها من زاوية "**أخلاق الدين**" أو "العبادة الباطنة" التي جعلها فرض عين كما رأينا. فعنده أن "حقوق الله الواجبة" هي الحقوق "التي أوجب (الله) في تضييعها غضبه وعقابه وجعل القيام بها مفتاحا لكل خير في الدنيا والآخرة". وبالتالي إنها الحقوق التي على الإنسان أن يقوم بها ويرعاها **ليتقي** غضب الله. **ومن هنا كانت رعاية حقوق الله تتلخص في التقوى**. و"أصل التقوى لله تعالى الخوف منه". ويزكي هذا المعنى بذكر آيات ورد فيها لفظ "التقوى" ولفظ" الخوف"، مثل قوله تعالى: "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون" (يونس ٦٢ - ٦٣). وهكذا: "فلما كان أصل التقوى لله تعالى الخوفُ منه، وعدهم الأمن عوضا مما أخافوا أنفسهم به من عقابه، فقال عز وجل: "إن المتقين في مقام أمين" (الدخان ٥١). وقال: "ولمن خاف مقام ربه جنتان" (الرحمان ٤٦) "وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى"[٢٩]. والخلاصة، على مستوى التعريف بمعنى "رعاية حقوق الله"، أن هذه الرعاية تكون بالتقوى، والتقوى هي الخوف من الله.

بعد هذه التحديدات يعود المحاسبي إلى مفهوم **التقوى** ليميز فيه بين مستويين: مستوى العبادة الظاهرة ومجالها "الجوارح" (=الحواس، البدن)، وحقيقتها على هذا المستوى "القيام بالحق وترك المعاصي". ومستوى العبادة الباطنة ومجالها "**الضمير**" وحقيقتها إرادة

٢٧- الحارث بن أسد المحاسبي (أبو عبد الله). **الرعاية لحقوق الله**. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. دار الكتب العلمية. بيروت د-ت. ص ٣٢-٣٣. وإلى هذه الطبعة سنحيل داخل المتن.

٢٨ - **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. (التهانوي). وبعبارة ابن تيمية : حقوق الله وحدود الله هي "حقوق ليست لقوم معينين، بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم، وكلهم محتاج إليها" (**السياسة الشرعية**).

٢٩ - المحاسبي نفسه . ص ٣٤-٣٧.

الديان (أي الاتجاه بإرادته إلى الله) في الفرض بإخلاص العمل له في النفل: بالبكاء والأحزان والصلاة والصيام وجميع أعمال الطاعات مما ندب الله عز وجل إليها عباده ولم يفترضها عليهم رأفة بهم ورحمة لهم"[٣٠]. ويجمع ذلك كله: **الورع**.

والتقوى والورع متلازمان، لأن التقوى أصل والورع نتيجة. يقول: "عن التقوى كان الورع: لأنه لما اتقى العبد الله عز وجل تورع" (ص ٤٠). والورع "مجانبة ما كره الله جل وعز"، بناء على المعنى اللغوي لمادة "ورع": تقول العرب "ورع الإبل أي جنبها". ثم يستطرد ليؤكد أن العابد الذي يقوم بالفروض الدينية وبالنوافل والطاعات كلها من غير "ورع" هو مغتر، ويضيف: "ولقد خشيت أن يكون عامة أهل زماننا من العابدين مخدوعين مغترين: فكم من متقشف في لباسه متذلل في نفسه آخذ من حطام الدنيا اليسير، ومن مصل وصائم وغاز وحاج وباك وداع ومظهر للزهادة في الدنيا والفرض لها على غير صدق من **الضمير** لرب العالمين عز وجل، تصنع للعباد بما يظهر من الطاعات ويرى أنه من المخلصين، وجوارحه مع ذلك عليه منتشرة: من عين ينظر بها إلى ما كره الله، ولسان يتكلم به: لا يحب الله جل وعز عند غضبه وعند أنسه بالناس ومحادثته بالغيبة وغيرها (...). وهذه كلها منافية للطاعة، يعني لرعاية حقوق الله.

ويجمل المحاسبي الخطوات أو الدرجات التي تحصل بها الطاعة، التي تتشخص فيها الرعاية لحقوق الله أي "أخلاق الدين"، في العبارة التالية. يقول: "**أصل الطاعة الورع، وأصل الورع التقوى، وأصل التقوى محاسبة النفس، وأصل محاسبة النفس الخوف والرجاء**"[٣١]. وإذن فالمنطلق هو الخوف والرجاء، الخوف من غضب الله ورجاء رحمته، وهذا يحمل على محاسبة النفس وتفقدها، وبهذه تحصل التقوى، والتقوى ينتج عنها الورع، والورع هو أصل الطاعة، كما بينا. وإذن فالغاية التي تنتهي إليها "العبادة الباطنة" أو "أخلاق الدين"، هي **الطاعة**: طاعة الله وحده. وهذا بعيد عن مقامات المتصوفة التي غايتها **الفناء**.

لقد تحدثنا عن الطاعة والورع والتقوى فما القول في "محاسبة" النفس"؟ ولماذا الانطلاق من "الخوف والرجاء"؟

يبرر المحاسبي الانطلاق من "**الخوف**" بكون الناس ليسوا على درجة واحدة من الاستعداد لطلب التقوى والقيام برعاية حقوق الله، بل هم منازل ثلاثة:

١- "منهم من نشأ على الخير لا صبوة (=انحراف) له إلا الزلة عند السهو.. لم يعتد اللذات من الحرام الخ. فرعاية حقوق الله والقيام بها عليه أسهل والمحنة أخف ودواعي النفس له أقل وأضعف لأن قلبه طاهر".

---

٣٠ - المحاسبي. نفسه. ص ٤٠.
٣١ - نفسه ص ٤٤.

٢- وآخر تائب من بعد صبوته، عازم على أن لا يعود إلى تضييع شيء من فرضه ولا يعاود شيئا مما سلف من ذنوبه. والنفس معه تنازعه إلى عادتها لترده برغبتها إلى لذتها وهو يقمعها ويجاهدها. فما يلبث هذا التائب إلا يسيرا حتى يغلب على هوى نفسه "فيقهر منه العقلُ الهوَى ويغلب العلمُ منه على الجهل. ويَسْكُن قلبَه الخوفُ والحزن والهم (...) ثم يرجع إلى الله بقلب طاهر (ص ٥٨).

٣- و"الثالث مُصِرٌّ على ذنبه مقيم في سيئاته ونسيانه. يغلبه الهوى وضعف الخوف. مُقِرٌّ مع ذلك بأن لله عز وجل معادا يبعثه فيه وهو لا يتغشاه به. ومقاما يوقفه فيه ويسائله عما كان منه... فهذا إقرار بالإيمان في قلبه قد زايل به الجحد وصدّق به الرب. والقلب بالشهوات مشغول عن الفكر... فهذا محتاج إلى ما يحل به عقود الإصرار من قلبه فيتوب إلى ربه من ذنبه فيلحق بصاحبيه الذين من قبله: الناشئ على غير صبوة. والمنيب بالتوبة إلى خالقه تعالى"[٣٢].

ولكن كيف؟ و"ما الذي يبعث على التوبة وترك الإصرار"؟

يجيب المحاسبي: ما يبعث على التوبة: الخوف والرجاء. وهما يحصلان "بتعظيم المعرفة بعظيم الوعد والوعيد". وذلك بالتخويف من شدة العذاب في النار والترجي لعظيم الثواب في الجنة. والناس في العادة غافلون عن التفكير في المصير"[٣٣].

فإذا انصرف الناس عن التفكير في ذلك وخفي عليهم ما يفوتهم بسبب ذلك من المنافع وما يلحقهم من الضرر فالسبيل إلى فتح قلوبهم على هذا وذاك "**اجتماع الهم** مع المطالبة بالعقل... فحضور العقل باجتماع الهم (...) لأن العبد إذا اجتمع همه تفكر. وإذا تفكر نظر. وإذا نظر أبصر. واجتماع الهم يكون بخلتين: الأولى قطع شغل الجوارح عن كل شيء سوى ما يريد أن يتفكر فيه لأن النظر بالعين يلهي القلب ويشغله. والثانية أن يمنع قلبه أن ينظر ويتفكر في شيء من أمور الدنيا سوى ما يريد أن يتفكر فيه. فإذا قطع العبد شغل جوارحه من الظاهر. وقطع فضول الفكر من الباطن. ومنع قلبه من الفكر إلا فيما يريد أن يتفكر فيه. اجتمع همه وحضر عقله".

"فإذا تفكر في المعاد بتخويف نفسه عظم قدر العذاب عنده. فإذا عظم قدر العذاب في قلبه هاج الخوف حتى ليملكه" فإذا هاج الخوف قذف القلب بالإصرار على الذنوب وسخا عنها نفسا. فندم وتاب وخشع وأناب"[٣٤].

---

٣٢ -نفسه ص ٥٥-٦٠. لاحظ أن المحاسبي لا يجعل الخوف منطلقا بالنسبة لجميع الناس كما رأينا عند "المشرع للتصوف" أبي طالب المكي (الفصل ١٩) بل الخوف والتخويف مطلوبان فقط إزاء الفريق الثالث المصر على المعاصي. وهذا ما يتفق مع أفق القرآن.

٣٣ - للمحاسبي كتاب بعنوان: **التوهم** توهم فيه -تخيل- حال أهل الجنة في النعيم وحال أصحاب النار في العذاب الخ. نشره أ. ج. آبري. القاهرة ١٩٣٧.

٣٤ - المحاسبي. نفسه ص٧١-٧٠.

على هذا المنوال عرض المحاسبي لـ"رعاية حقوق الله": فعرض لما سيتناوله المتكلمون في التصوف. بعده. تحت عنوان "**المقامات**" التي منها التوبة والتوكل والخوف والرجاء الخ. ولكن مع هذا الفارق. **وهو أن المتكلمين في التصوف رتبوا "المقامات" لتنتهي إلى "الفناء" في الله، فأخلاقهم أخلاق "الفناء"، أما المحاسبي فيقف برعاية حقوق الله في طاعته من أجل حسن المآل في الآخرة. ومن هنا كانت أخلاقه أخلاقا دينية يؤسسها "فهم القرآن" وليس ادعاء العرفان.**

بعد أن يحلل المحاسبي كيفية القيام برعاية حقوق الله. انطلاقا من الخوف والرجاء والتوبة ... إلى الطاعة، وهذا يقابل الفضائل أو الأخلاق المحمودة (=المنجيات عند المتكلمين في التصوف كالغزالي). يعرض لما "يفسد ثمرات الرعاية" وهو ما يقابل الرذائل أو الأخلاق المذمومة (=المهلكات).

من ذلك "**الرياء**" : ذلك أن النفس تعلم أن ما ظهر منها للناس من الرعاية لحقوق الله مدعاة إلى أن يحمدوا فعلها ويعظموا صاحبها بذلك ويروا له الفضل والقدر. فتطلب نفسه الراحة إلى التزين بالدين بما أظهر وبما أسر. وأن يكون في الدنيا محمودا معظما" (ص ١٥٤). والرياء له أصل في القلب يتشعب منه، وهذا الأصل ثلاثة: "عقود في ضمير النفس: حب المحمدة، وخوف المذمة والضعة في الدنيا. والطمع فيما في أيدي الناس" (ص ١٦٧) .

والرياء يكون **بالبدن** فيرائي المرائي الناس "بالنحول وبالاصفرار ليتوهموا فيه الاجتهاد والأحزان أو الخوف. ويرائي بضعف الصوت وغور العينين وذبول الشفتين ليستدل على ذلك على الصيام". كما **يرائي بالزي** "فيرائي بتشعث الرأس ومراهة العينين وحلق الشارب واستئصال الشعر أو فرقه. يظهر بذلك تتبع زي النبي (ص). وأثر السجود وخشن اللباس وخصف النعال وترك تهذيب الثوب. ومن ممن يريد أن يجتمع له الحمد على الدين والدنيا فيلبس الثياب الجيدة ويشمرها ويلبس النعال الجيدة ويحذوها على غير حذو العوام على زي أهل الدين مع جودتها ... يريد أن يحمده أصحابه والقراء والملوك والأغنياء من التجار وغيرهم ... **فقد جمع زي أهل الدين والدنيا ليحظى عند أهل الدين والدنيا**. ومنهم من يحب أن يبجله الملوك والسلاطين والقراء على الدين وينفق (=يحمد) عند جميع أهل الفرق فيبالغ في الثياب والحمار الفاره... يريد حمدهم أجمعين. فيدنو من السلطان على جهة الدين ويقضي الحوائج لأهل الدين ويجالسهم تصنعا وتزينا... فلو قيل لهم انتقلوا إلى الصوف والخشن من اللباس لما فعلوا لئلا يكسدوا عند الملوك وعند السلطان والقضاة وأهل الغنى. وكذلك لا ينتقلون إلى زي الملوك من لبس المصبغة والقلانس وتقطيع الثياب لئلا يكسدوا عند القراء ... كل ذلك من أجل إقامة المنزلة بالدين عند كل الفرق". (ص ١٨٠-١٨٢).

وأمـا **الـرياء بـالقول** فبالـنطق بالحكمـة وإقامـة الحجـة عند المجادلة وحفظ الحديث وبيـان الحجـة والفهـم بالعلم (...). ويرائي أهل الدنيا بالفصاحة وشدة الحجة في المحاورة في الحقوق وغيرها، وحسن الصوت بالشعر والغناء، وقوة الصوت. والنحو والغريب (ص ١٨٢).

وأمـا الـرياء **بـالعمل**: فيكون بطول الصلاة واعتدال الانتصاب فيها، والتمكن والتطويل لـلركوع والسـجود وشـدة الخشـوع وتحـزين القراءة الخ. ويكون بالصوم وبالحج وبطول الصمت الخ.

ومـنهم فـرقة تـريد أن تجمـع الديـن والدنيـا: تمشـي مسـرعة لحاجتها حتى يطلع عـليها بعـض أهل الدنيا، فتقارب الخطى وتبطئ المشي وتنكس الرأس، فإذا جاوزتها عادت لحالهـا الأولى الخ. وكذلـك يسـير مـع العـالِم والعابد، ليقال فلان يأتي فلانا ويمشي معه (ص ١٨٣).

تلك نماذج من سلوك المرائين في الدين. فما مصدر الرياء جملة؟

يجيـب المحاسـبي: الـرياء مصـدره **هـوى الـنفس**. ومـن هـنا وجبت محاسبة النفس. الـنفس تظهـر الـزهد قـبل أن تمْـلِك، فـإذا مـلكت هاجت منها الرغبة وكانت هي الصادة عن الـزهد. وكذلـك الرضـا في حـال الرخاء والعافية، قبل وقوع البلاء والمصائب. فإذا حدث ضيق امتـنعت عـن الرضـا بـل تهيـج لـلجزع والتسـخط، وكذلـك الـتوكل تعطيكـه عـند مـا تواتيها الأسـباب. فـإذا تغـيرت وجهـة الأسـباب تعلقت بالطمع ولزم القلبَ الاهتمامُ بالأسـباب وظهر التصنع والتملق للخلق.

ومن هنا وجبت محاسبة النفس. وقد أفاض المحاسبي القول في هذا المجال حتى قيل إنمـا سـمي "المحاسـبي" لانشغاله بمحاسبة النفس. يقول، بعد الفقرة السـابقة التي كشف فيها "مـراوغة" الـنفس: "فاحذرهـا وفتشـها وخاصـمها كمـا يخاصـم الخصـم الظلوم الخائن الموارب البـليغ في حجته المزخرف القول بالباطل بشدة بيانه، حتى تقيم عليه البينات العادلة وتفتشه حتى إذا قامت عليه البينة أو فتش. فأصيب معه السـرقة، انقطعت حجته وأذعن وأقر".

ذلـك عـن هـوى النفس الذي يقف وراء الرياء كما قلنا. ولكن ليس الرياء وحده الرذيلة التي "تفسـد ثمرات الرعاية لحقوق الله" وفضائلها، بل هناك رذائل أخرى منها **العُجب**، وهو "آفـة في كـثير مـن العـباد. عظـيمة معصيـة عـليهم ذنوبهم، ومزينة لهم خطأهم وزللهم. لأن العجـب يعمـي القـلب حـتى يـرى المعجـب أنـه محسـن وهـو مسيء وأنه ناج وهو هالك وأنه مصيب وهو مخطئ" (ص ٣٣٥).

والعجب نوعان: العجب بالدين، والعجب بالدنيا.

– "**العجـب بـالدين** بوجـوه أربعـة: بـالعمل، والعـلم، والـرأي الصـواب، والـرأي الخطـأ.. فجمـلة العجـب بـالدين حمـد النفس على ما عملت أو علمت ونسـيان النعم من الله عليك بذلك، فحمد النفس ونسيان النعم هو العجب بالدين" (ص ٣٣٨-٣٣٩).

والإدلال معنى زائد في العجب، وهو أن يعجب بعلمه أو عمله فيرى أن له عند الله قدرا عظيما استحق به الثواب على عمله، فإن رجا المغفرة مع الخوف لم يكن إدلالا" (٣٤٤). وأما العجب بالرأي الخطأ فهو "ليس بنعمة فيوصف بنسيان النعم ولكنه بلاء وخذلان ونقص. "فبالإعجاب بالرأي الخطأ هلك عامة الكفار وأهل البدع من أهل الإسلام. وأهل الخطأ في الفتيا لأنهم تأولوا فأعجبوا بتأويلهم وظنوا أنه الحق اليقين. وقاسوا على غير القياس فأعجبوا بقياسهم وظنوا أنهم أصابوا الحق وقد تركوه ودانوا بغيره وخالفوه" (ص ٣٤٨).

– وأما **العجب بالدنيا** فيكون: بالنفس والمال والحسب. وبالكثرة من الخدم والولد والموالي والعشرة والأصحاب. ومنه العجب بالنفس ويكون بالجمال والجسم وقوته وعقله وحسن صوته الخ (ص٣٥٩).

ومن الرذائل المفسدة "لثمرات الرعاية لحقوق الله" : الكبر. وهو "من عظيم الآفات.. لأن الكبر لا يحق إلا لله، ولا يليق ولا يصلح لمن دونه، إذ كان مَنْ سواه عبدٌ مملوك. وهو المليك الإله القادر" (ص ٣٧٣).

"والكبر يتشعب من العجب والحقد والحسد والرياء، وأصل ذلك من جهل معرفة القدْر، فإذا جهل المرء قدره تكبر. وإذا جهل قدر نفسه عظم قدرها عنده فتعظَّم على الخلق وأنِفَ" (ومنه الأنَفَة ص ٣٧٧). كما يكون الكبر عن العجب في الدين بالعلم والعمل. ويكون عن الرياء. هذا عن الكبر في الدين. وأما في الدنيا فالكبر يكون بالحب والجمال والقوة والمال وكثرة العدد. (ص ٤٠١).

يبقى بعد ذلك **الحسد** وهو "يكون عن العجب والكبر والغرة والعداوة والبغضاء والرياء وحب المنزلة والرئاسة أن يعلوه غيره. وشح النفس بالخير عما يجده العبد على قلبه إذا رأى النعم بغيره في كثير من الناس من قرابته أو أشكاله" الخ. وهذا هو الحسد المحرم الذي هو كراهة النعم أن تكون بالعباد ومحبة زوالها. وذلك "أن يكون العبد إذا رأى بعبد مسلم نعمة في دين أو دنيا أو بلغه أنها به كرهها وساءته وأحب زوالها عنه" (ص ٤٨١). أما الحسد الذي هو مجرد منافسة فهو أن يحب المرء أن يلحق بغيره، ويحزنه أن يكون دونه، ولا يحب له شرا" (ص ٤٨٣).

–٧–

هل يكفي الإنسان الأخذ بما سبق للاطمئنان إلى أنه على الصراط المستقيم آمن من كل انحراف؟

يجيب المحاسبي: الخوف من الفتنة والانحراف يجب أن يبقى قائما ما دام المرء ينسى أو يغفل أو يسهو. ولذلك فلا ضمان إلا بمواصلة التفكير في الموت في كل لحظة. والإمساك عن أي شيء غير محمود يؤجل تركه إلى "ما بعد" لأن الموت يمكن أن يباغته قبل أن يقوم بما أجله. يقول: "حق على المريد الخائف من الله عز وجل ألا يأمن بغتة الموت على

كـل حـال، وفي مـنامه حـين ينام، فيخاف أن يموت في منامه وألا يقوم منه" "فكلما أصبحت حمـدت الله عـز وجـل إذ أبقـاك ولم يـتوفك في منامك (...)، ثم تأخذ نفسـك بالوفاء وتذكرها قرب العهد" الخ (ص ٥٠٧).

وإذا خـرج ورأى الـناس على ما هم عليه من عدم الورع الخ حذر من أن يعجبه التصدر لنصـحـهم "فتريد نفسـه بذلك المنزلة وشرف الرئاسة. فتفسـد عليه أمره فيصبح عمله موجها من أجـل المـنزلة بـين الـناس ويعجـبه ذلك. فيبقى في الدنيا كذابا يدعو العباد إلى الله عز وجل. وهـو فار منه، ويذكر بالله عز وجل وينساه. ويظهر الزهد في الدنيا وأنه قد خربها بظاهره وقد رغب فيها وعمرها بباطنه".

هـل يعـني هـذا أن يشتغل المرء بنفسه ويعرض عن الناس فلا يسدي لهم النصح خوف أن يغتر بنفسه؟

يجيـب المحاسـبي: "إذا عـرفت أن الله عـز وجـل قـد مـن عـليك بالقوة. وصار شأن المخـلوقين عندك صغيرا، وكان الغالب عليك نفي خطرات حمدهم وذمهم والطمع لما في أيديهم (...) فعـزمت عـلى النصح لهـم (...) فانصـحـهم واحـذر أن ينتشر عليك طبعك. فكل خاطر يدعـوه (=يدعـو قلـبك) إلى كراهة مذمة، أو حب محمدة، أو طمع في الدنيا، فاردده عنك وإن خيل إليك أنك تجترهم (=تستميلهم) بذلك، فإن ذلك خدعة أن تطلب نجاتهم بهلاكك وأنت تـرى أنـك نـاج. فـإذا قويـت بهـذه القوة، وتفقـدت هذه الخواطر فلم تقبلها، ولم تغضب أن يسـتخف بشيء من حقك أو يردوا عليك من قولك (...) فانصحـهم وخف ترك تحقيق ما تقول بالفعل، واحذر ثم احذر...". وهنا ينتهي الكتاب.

* * *

كـان ذلـك خلاصـة فكر المحاسبي من خلال كتبه المتوفرة بين أيدينا. ولعل القارئ قد لاحـظ معـنا مـا يطـبع هـذا الفكر من نزعة نقدية ثاقبة، ومن قدرة فائقة على تحليل الأحوال النفسـية والسلوك الاجتماعي، ورصد الفوارق والانحرافات.

لقـد كان الرجل واعيا بأنه يؤسـس لعلم جديد سـماه علم "**أخلاق الدين**"، وعلم "أخلاق الآخـرة"، ومـن هـنا يخـاطب أهـل الديـن بالدرجة الأولى، ناقدا لسلوكهم. فاحصا عن مظاهر "التراخـي" في شـؤونهم العامـة والخاصـة. ومن خـلال هذا النقد والفحص رسـم صورة "المتدين" المثالي.

أمـا مرجعيـته فكـانت واحـدة بـل وحيـدة هـي القـرآن. إن جميـع مـا سطره في كتابه "الرعاية لحقوق الله" يمكن فعلا فهمه من القرآن، دون تأويل ودون تكلف.

ولذلـك فليس من الصواب في نظرنا تصنيفه مع المتصوفة، ولا تمييزه بوصف "السني"، كـالقول الشـائع الـذي يصـفه بأنه "مؤسس التصوف السـني". فربط التصوف بـ"السنة" محاولة تمـت بعـد المحاسـبي في إطـار عمـلية إيديولوجيـة قام بها المتكلمون في التصوف (الكلاباذي،

السراج الطوسي. القشيري، الهجويري الخ) وكان الهدف منها إضفاء الشرعية الإسلامية على التصوف، وهي عملية اتخذت على المستوى الإبيستيمولوجي طابع "المصالحة بين البيان والعرفان" كما بينا ذلك بتفصيل في الجزء الأول من هذا الكتاب[٣٥]. أما المحاسبي فقد رأيناه يثور على المتصوفة والفقهاء وغيرهم ممن لا يتقيد بأخلاق الدين كما هي في القرآن دون زيادة ولا نقصان. كان مستقلا عن الجميع فعاداه الجميع.

بقي شيء واحد لا بد من الفصل فيه هنا، وهو ما يطرحه هذا السؤال: لقد شيد المحاسبي فعلا بخطاب مرتب منظم عالِم ما أسماه بـ" أخلاق الدين". وهي بالتحديد أخلاق الاستعداد للآخرة. معتمدا على القرآن فعلا. **ولكن هل هذه الأخلاق هي وحدها "الأخلاق الإسلامية"؟ هل هي وحدها التي يمكن استخلاصها من القرآن؟ أليس الإسلام دينا ودنيا؟**

الجواب واضح. أخلاق المحاسبي لا تمثل الإسلام ككل. لقد غطت وملأت كفة "أدب الدين" ولكنها أعرضت إعراضا كليا عن "أدب الدنيا"! فكيف يمكن الجمع بينهما؟

أعتقد أن ما يمكن أن نسميه بمشروع "**الفكر الأخلاقي الإسلامي**" قد حبل به عمل المحاسبي الهادف إلى تأسيس "أخلاق الدين"، ولكن ميلاد ذلك المشروع سيحتاج إلى "مخاض" عسير... سنرصد أهم لحظاته في الفصول التالية.

---

٣٥ - **تكوين العقل العربي**. الفصل الحادي عشر. فقرة ٦.

الفصل الثانـــي والعشرون

محاولات في أسلمة الأخلاق ...

-١-

لعل القارئ يذكر أننا صادفنا الماوردي في طريقنا ثلاث مرات : المرة الأولى عند عرضنا لتطور التأليف في "الأدب" داخل الموروث الفارسي (الفصل الأول). والمرة الثانية عند تحليلنا لمدى تغلغل القيم الكسروية داخل الثقافة العربية (الفصل التاسع). والمرة الرابعة عند حديثنا عن "المروءة" في الفصل الذي عقدناه للموروث العربي "الخالص" (الفصل العشرون). وها نحن نصادفه مرة أخرى عند الحديث عن الأخلاق في الموروث الإسلامي "الخالص". وإذن فلم يغب الماوردي عن أنظارنا إلا في الموروث اليوناني والموروث الصوفي.

لقد أبرزنا قبل صلته الوثيقة بالموروث الفارسي من خلال كتابيه "نصيحة الملوك" و"تسهيل النظر..". وبالموروث العربي "الخالص" من خلال الفصل الرئيسي الذي عقده لـ"المروءة" في كتابه "أدب الدنيا والدين". وسيكون علينا هنا أن نتحدث عن هذا الكتاب، كما وعدنا. ولا شك أن عنوانه يبرر رجوعنا إليه هنا. فنحن بصدد الحديث عن "أدب الدين". وإذا كنا قد عدنا إليه بعد الكلام عن المحاسبي، فليس معنى ذلك أن بين الرجلين علاقة ما. كلا. إن المسافة الزمنية التي تفصل بينهما، وهي قرنان من الزمان، قد عرف خلالها الفكر الأخلاقي العربي من التطور ما يجعل ربط الماوردي بالمحاسبي يمر ضرورة عبر وسائط. هذا إذا كان هناك ما يبرر هذا الربط. وهو شيء لا نلحظه الآن.

ومع ذلك فنحن مضطرون لـ"القفز" من المحاسبي إلى الماوردي، إذا نحن أردنا أن نكتب تاريخا -مؤقتا بطبيعة الحال- لتطور التفكير **في مشروع إنشاء أخلاق إسلامية**. لقد كتب المحاسبي في "أخلاق الدين" صارفا النظر عن "أخلاق الدنيا" كما رأينا. فمن الطبيعي إذن أن يجذبنا عنوان كتاب الماوردي الذي يجمع بين "أدب الدنيا والدين". فهل كان هذا الكتاب عبارة عن رد فعل على اقتصار المحاسبي على "أخلاق الدين" وإهمال "أدب الدنيا"؟

لا نعتقد. ذلك لأن مضمون ما كتبه الماوردي في "أدب الدين" لا يظهر منه أنه كان يستحضر المحاسبي بصورة من الصور. وإذن فإذا كان لا بد من البحث عن "سلف" يكون كتاب الماوردي نوعا من الاستجابة له (الاستجابة بمعنى رد الفعل) فنحن نعتقد أن أقرب المرشحين لهذا الموقع هو ابن حبان البستي الذي تحدثنا عنه، مباشرة قبل حديثنا عن الماوردي، عندما كنا بصدد تتبع تطور الاهتمام بـ "المروءة" في الموروث العربي.

عندما كتب البستي يقول: "والمروءة عندي خصلتان: اجتناب ما يكره الله والمسلمون من الأفعال، واستعمال ما يحب الله والمسلمون من الخصال". بعد عرضه لمعظم ما قيل قبله في المروءة[1]. فإن عبارته تدل على أنه كان واعيا بأنه يعبر عن وجهة نظر غير مسبوقة: ربط المروءة بالدين! هو يقول: والمروءة **عندي** خصلتان" الخ. ومثل هذا الموقف (الذي استعملت فيه كلمة: عندي) لا يمكن أن يصدر عن مجرد اجتهاد فكري لا يخاطب أحدا ولا يرد على أحد! بل هو موقف يخالف ويعارض الموقف "**عندهم**"، أي عند جميع الذين سبقوه وتكلموا في المروءة من غير أن يربطوها بالدين. وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار كونه عاش في القرن الرابع الذي كثر فيه التأليف في الأخلاق داخل الموروثين الفارسي واليوناني، وأن منافسة حامية كانت قد نشبت بين أنصار هذين الموروثين، استطعنا أن نرى في قوله "**وعندي**" نوع من "التأثر" بهذه المنافسة، بل والانخراط فيها. إن عبارة "عندي" هنا تقوم مقام "**عندنا في الإسلام**".

ما يبرر هذا النوع من القراءة هو ذلك النقد الشديد الذي وجهه البستي، في نفس الكتاب والفصل، لأولئك الذي "اتكلوا على آبائهم، واتكلوا على أجدادهم في الذكر والمروءات، وبعدوا عن القيام بإقامتها بأنفسهم. ثم يستشهد بأبيات في الموضوع منها قول القائل:

إن المروءة ليس يدركها امرؤ ... ورث المروءة عن أب فأضاعها

أمرته نفس بالدناءة والخنا ... ونهته عن طلب العلى فأطاعها

فإذا أصاب من الأمور عظيمة ... يبني الكريم بها المروءة باعها

ثم يقول: "ما رأيت أحدا أخسر صفقة ولا أظهر حسرة ولا أخيب قصدا، ولا أقل رشدا، ولا أحمق شعارا، ولا أدنس دثارا، من المفتخر بالآباء الكرام وأخلاقهم الجسام، مع تعريه من سلوك أمثالهم وقصد أشباههم، متوهما أنهم ارتفعوا بمن قبلهم وسادوا بمن تقدمهم. وهيهات! أنى يسود المرء على الحقيقة إلا بنفسه وأنى ينبل في الدارين إلا بكده"[2].

أعتقد أن مثل هذا النقد، بل الهجوم، لا يمكن أن يصدر عن شخص ذي منزلة دينية رفيعة كـ "الإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي" إلا إذا كان الأمر يتعلق بالرد على وضع فيه تحد للمرجعية التي ينتمي إليها هذا العالم الديني. لذلك فنحن لا نستبعد أن يكون المخاطب المعني هنا هم أولئك الذين كانوا يفخرون بأجدادهم من أنصار

---

١ - انظر الفصل العشرون الفقرة ٣

٢ - البستي. نفسه ص ٥٥-٥٦

الموروث الأخلاقي الفارسي والموروث الأخلاقي اليوناني، وكانون جميعا يتغنون بـ"المروءة". وهذه الملاحظات تؤيدها التطورات التي حصلت بعد. فلقد نشطت بعد البستي حركة التأليف في الأخلاق من منظور يستحضر الموروث الإسلامي بصورة من الصور[٣].

في هذا الإطار يمكن أن نرتب الماوردي، لا بوصفه من أنصار الموروث الفارسي المنافح عنه، على الرغم من أن هذا الموروث كان إحدى مرجعياته في الأخلاق والسياسة[٤]، بل بوصفه نوعا من "الاستجابة" لعبارة البستي السابقة : "والمروءة عندي خصلتان : اجتناب ما يكره الله والمسلمون من الأفعال، واستعمال ما يحب الله والمسلمون من الخصال". "ما يحب الله والمسلمون" و"ما يكره الله والمسلمون" هو جوهر أخلاق الإسلام. وهذا يعني أن المروءة هي جوهر الدين الإسلامي. ولا شك أن رد فعل الماوردي، الذي يعرف الدين الإسلامي كما يعرف مرجعيات "المروءة" العربية منها والفارسية، سيكون : الاعتراض. وإذا أضفنا إلى هذا أن الماوردي –أو أي شخص آخر نضعه مكانه– لا بد أن يكون قد اطلع على مشروع المحاسبي الخاص بـ"أخلاق الدين"، فإن رد الفعل ذاك سيكون عبارة عن شعور عميق بضرورة "رفع اللبس" بالتمييز بين أخلاق الدين وأخلاق المروءة. وقد استجاب الماوردي لهذا الشعور فألف في هذا الموضوع بالذات كتابه: "أدب الدنيا والدين".

ولد أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (نسبة إلى ماء الورد والاشتغال به) بالبصرة سنة ٣٧٤ هـ. وتوفي ببغداد سنة ٤٥٠ هـ. كان من كبار الأشاعرة والفقهاء الشافعية. كانت له مكانة سامية لدى الخلفاء العباسيين ولدى ملوك بني بويه (٣٣٤-٤٤٧ هـ). "يرسلونه في التوسطات بينهم وبين من يناوئهم ويرتضون بوساطته". وقد تولى القضاء في عدة أماكن ثم استقر في العاصمة بغداد وأسند إليه منصب أقضى القضاة سنة ٤٢٩ هـ. ويبدو أنه كان حريصا على التزام مظاهر المروءة في سلوكه الاجتماعي، يقول عنه أحد تلاميذه "ولم أر أوقر منه، ولم أسمع منه ضحكة قط. ولا رأيت ذراعه منذ صحبته إلى أن فارق الحياة"[٥].

هل يتعلق الأمر بسلوك "الديبلوماسي" أم بسلوك "الفقيه السلطاني" الأرستقراطي؟

قد يكون الأمر راجعا إليهما معا، فالمروءة كما يقول الماوردي سلوك يقوم على "المراعاة"[٦] وليس على التلقائية، والاثنان، الديبلوماسي والفقيه السلطاني، يحرصان على "المراعاة". و"المراعاة" تقتضي التفتح على الغير. وقد كان كذلك بالفعل وبشكل قل نظيره: كان الماوردي شافعيا (في الفقه) ولكنه لم يمنعه ذلك من تبني بعض المواقف التي هي إلى

---

٣ – نذكر هنا بمؤلفات معاصر البستي أبي الحسن العامري خاصة كتابه **الإعلام بمناقب الإسلام** وتلميذه مسكويه وكتابه **تهذيب الأخلاق** الخ. وقد سبق أن أبرزنا من قبل انفتاحهما على الموروث الإسلامي.

٤ – انظر القسم الأول الفصل الأول.

٥ – ياقوت. **معجم البلدان**، ج٥ ص ٤٠٧. ابن كثير: **البداية والنهاية**. ج١٢– ص ٨٠. ذكرهما محمد جاسم الحديثي في المقدمة التي كتبها للنسخة التي حققها من كتاب **نصيحة الملوك** للماوردي. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد ١٩٨٦.

٦ – انظر الفصل قبل السابق.

الحنفية أقرب. وكان أشعريا (في العقيدة) ولكنه لم ير حرجا في القول بما يجعله يلتقي بفكر المعتزلة وأصولهم. حتى شكك بعضهم في أشعريته. وكما ألف في التفسير والفقه ألف في السياسة والأخلاق. وفي هذا المجال اعتمد الموروث العربي "الخالص" والموروث الإسلامي والموروث الفارسي. وكأن الأمر يتعلق بموروث واحد وثقافة واحدة. كما أنه لم يتردد في الاستشهاد بقول أو حكمة من أي مصدر كان. فهو من هذه الناحية يقع في نفس الخط الذي ينتظم ابن قتيبة وابن عبد ربه والموصول بابن المقفع. غير أن ما يميزه عنهما هو أنه حاول إضفاء أكبر قدر من النظام على "سوق الأدب" التي كان ابن قتيبة من أوائل منشئيها وأكبر العارضين فيها.

كما كان واقعيا واقعية الديبلوماسي الذكي المحنك. كان يرى أن الحياة دنيا ودين. عقل ونقل. ولذلك فهو عندما فكر في التأليف في السياسة والأخلاق فكر فيهما على أساس هذه الثنائية. فألف في السياسة كتابه "الأحكام السلطانية والولايات الدينية". فالدولة الإسلامية في نظره. وكما عرفها عصره. ليست حكما سلطانيا خالصا. ولا دولة دينية محضا. بل هي "مركبة" منهما معا. ولذلك كان التأليف في السياسة كما هي في الواقع يقتضي الجمع بين التنظيمات الإدارية. كالوزارة. كما هي في الواقع. أو كما يفرضها الواقع. وبين الوظائف الدينية كالقضاء. كما شرع لها الفقهاء. ومثل السياسة في ذلك الأخلاق: هناك أخلاق شرع لها العقل فهي مشتركة بين الأمم وتشكل "أدب الدنيا". وأخلاق خاصة قررها الدين — والمقصود الدين الإسلامي – وتشكل "أدب الدين". وهما متداخلان متكاملان. ومع ذلك فاعتراف الدين بالدنيا —وخصوصا الدين الإسلامي– واختصاص "أدب الدين" بالإعداد للآخرة واهتمام "أدب الدنيا" بمصالح الدنيا قد جعل الفصل بينهما مبررا. على صعيد القول على الأقل.

هناك طرف ثالث مهمته "حراسة الدين وسياسة الدنيا". هو الخليفة. أو الملك. أو السلطان —والمسمى واحد على عهد الماوردي وقبله وبعده– لابد من "آداب" تخصه. وقد عرفت بـ"الآداب السلطانية". وقد ألف فيها الماوردي كذلك كتابين: "تسهيل النظر وتعجيل الظفر" (للسلطان). و"نصيحة الملوك"

والحق أن مؤلفات الماوردي في السياسة والأخلاق تشكل نقلة نوعية في هذا النوع من الكتابة. صحيح أننا نستطيع أن نضعه ضمن سلسلة من التطور في هذا المجال –وقد حاولنا ذلك فعلا– ولكنه يبقى مع ذلك متميزا. وبقوة. داخل هذه السلسلة. وما يميز الكتاب الذي يهمنا هنا في موضوعنا هو أنه طرح بصورة مباشرة وقوية مسألة العلاقة بين "أخلاق الدين". سواء كما مارسها المسلمون في حياتهم العملية أو كما نظر لها المحاسبي. وبين "أخلاق الدنيا" كما شرع لها الحكماء والبلغاء داخل دائرة الإسلام وخارجها. لقد فصل بينهما من حيث أن أساس الأولى هو "الشرع" بينما أساس الثانية هو "العقل". محاولا ترتيب العلاقة بين الاثنين (الشرع والعقل) بالصورة التي تجعلهما متكاملين. وفي الفقرة التالية بيان ذلك.

يبرز الماوردي في خطبة كتابه "أدب الدنيا والدين" تلازم صلاح الدين وصلاح الدنيا، وهو التلازم الذي سيصبح بمثابة "القاعدة الأصولية" التي تمنح للكتابة في "الأخلاق والسياسة" شرعيتها الفقهية. ومؤدى هذه "القاعدة" أنه لما كان صلاح الدين يتوقف على صلاح الدنيا فلا بد من البحث في الأمور التي يكون بها صلاح الدنيا بقصد توفيرها. يقول الماوردي بعد الحمدلة: "وأعظم الأمور خطرا وقدرا، وأعمها نفعا ورفدا، ما استقام به الدنيا والدين، وانتظم به صلاح الآخرة والأولى، لأن باستقامة الدين تصح العبادة وبصلاح الدنيا تتم السعادة". ويضيف: "وقد توخيت بهذا الكتاب الإشارة إلى آدابهما (=الدين والدنيا) وتفصيل ما أجمل من أحوالهما، على أعدل الأمرين: من إيجاز وبسط، **أجمع فيه بين تحقيق الفقهاء وترقيق الأدباء**". أما المادة التي يعتمد عليها في البيان و"البرهان" فهي بالإضافة إلى الاستشهاد بالقرآن والحديث "أمثال الحكماء وآداب البلغاء وأقوال الشعراء"[٧].

"تحقيق الفقهاء وترقيق الأدباء"؟ فعلا، يجمع الماوردي بين أسلوب الفقيه الذي يكتب بمنهجية تعتمد التحليل والتقسيم والاستنباط والتفريع والتدقيق في المسائل، وبين طريقة كتب "الأدب" في حشد عدد من المرويات، التي تشترك في موضوع واحد، كـ"برهان" على صحة القضية المطروحة. فالمرويات ليست هدفا في ذاتها وليست من أجل ملكة اللسان، بل هي من أجل تعزيز فكرة سبق تقريرها بتفصيل وبمنطق ومنهجية كما سنرى. ومع ذلك يبقى التنقل من القرآن إلى الحديث إلى أقوال الصحابة إلى الحكماء والبلغاء والشعراء الخ، ليس فقط بهدف "الترويح عن النفس"، سيرا على طريقة كتب الأدباء، بل أيضا انسياقا مع الفكرة التي كرسها ابن المقفع والتي تقرر -كما رأينا ذلك من قبل- أن دور المؤلف في الأدب، والمقصود هنا الأخلاق، ليس ابتكار شيء جديد بل الاجتهاد في نقل ما سبق أن قرره السابقون من الحكماء مما يتلاءم مع أوضاع زمانه وبلده. وإن هو تاق إلى استنباط رأي أو فكرة حرص على أن لا يخرج عما قرره الأوائل وترسخ في الأعراف والعادات. وهذا ما يقرره الماوردي في آخر كتابه حيث يقول: "اعلم أن الآداب، مع اختلافها بتنقل الأحوال وتغير العادات، لا يمكن استيعابها ولا يُقدَر على حصرها. وإنما يذكر كل إنسان ما بلغه الوسع من آداب زمانه واستحسن بالعرف من عادات دهره. ولو أمكن ذلك لكان الأول قد أغنى الثاني عنها، والمتقدم قد كفى المتأخر تكلفها". ومن هنا كانت مهمة المؤلف في الأخلاق -مهمة الماوردي بالذات- منحصرة في خمسة أمور: "١) أن يتعانى حفظ الشارد وجمع المتفرق. ٢) ثم يعرض ما تقدم على حكم زمانه وعادات وقته فيثبت ما كان موافقا وينفي ما كان مخالفا، ٣) ثم يستمد خاطره في استنباط زيادة واستخراج فائدة فإذا أسعف بشيء فاز بدركه وحظي بتحصيله، ٤)

---

٧ - أبو الحسن الماوردي. أدب الدين والدنيا. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٩٣ ص ٣ وإلى هذه الطبعة سنحيل داخل الفصل.

ثم يعبر عن ذلك كله بما كان مألوفا من كلام الوقت وعرف أهله، فإن لأهل كل وقت في الكلام عادة تؤلف وعبارة تعرف، ليكون أوقع في النفوس وأسبق إلى الأفهام، ٥) ثم يرتب ذلك على أوائله ومقدماته ويثبته على أصوله وقواعده حسب ما يقتضيه الجنس، فإن لكل نوع من العلوم طريقة هي أوضح مسلكا وأسهل مأخذا. فهذه خمسة شروط هي حظ (المؤلف) الأخير فيما يعانيه"[٨].

وإذن فليس لنا أن ننتظر من الماوردي نظرية فلسفية في الأخلاق، ولكنه سيقدم لنا صيغة جديدة ومنظمة لما كانت تتداوله كتب الأدب من مرويات ترصف رصفا لتوضع تارة تحت هذا العنوان وتارة تحت عنوان آخر أو بدون عنوان. ومع ذلك فإن "الصياغة المنظمة" لأية أشياء مهما كانت لابد أن تشتمل، ولو ضمنا، على نظرة تقترب من النظرية. لنفحص إذن صياغة الماوردي لكتابه أعني بنيته.

يتألف الكتاب من خمسة أبواب : الأول في "فضل العقل وذم الهوى". والثاني في "أدب العلم"، والثالث في "أدب الدين". والرابع في أدب الدنيا". والخامس في "أدب النفس". وهذا التبويب جديد تماما على الكتب التي تعرض "سوق الأدب" التي قوامها مرويات ترصف رصفا حول موضوع من الموضوعات، ولكنه ليس جديدا على كتب الأخلاق المنحدرة من الموروث اليوناني إلا في مسألة واحدة وهي إدخال "أدب الدين" كباب من الأبواب التي ينقسم إليها الكتاب. لنعرض باختصار لمضمون كل باب.

استهل الماوردي كتابه ببيان **فضل العقل وذم الهوى**، والهدف منه تقرير أن **العقل أساس الأخلاق**. ولكن ما المقصود بالعقل؟ يتبنى الماوردي التصنيف الشائع للعقل إلى : غريزي ومكتسب. فالغريزي هو "العقل الحقيقي وبه يقع التكليف" لأنه القوة التي يميز بها الإنسان بين الحسن والقبيح، بين الصواب والخطأ، وبه يمتاز الإنسان عن الحيوان. وهو الذي "إذا تم في الإنسان سمي عاقلا، وخرج به إلى حد الكمال". أما العقل المكتسب "فهو نتيجة العقل الغريزي، وهو نهاية المعرفة وصحة السياسة وإصابة الفكرة. وليس لهذا حد. لأنه ينمو إن استعمل وينقص إن أهمل". وإذا اجتمع لهذا العقل المكتسب "ما ينميه وهو فرط الذكاء بجودة الحدس، وصحة القريحة بحسن البديهة، مع ما ينميه الاستعمال بطول التجارب، ومرور الزمان بكثرة الاختيار، فهو العقل الكامل على الإطلاق، في الرجل الفاضل بالاستحقاق". به تكتسب الفضائل ويتم الامتناع عن الرذائل. وهذا العقل المكتسب لا يستقل بنفسه عن العقل الغريزي لأنه نتيجة له. ولكن قد يخلو الإنسان من العقل المكتسب ويكون له العقل الغريزي وحده، فيكون صاحبه مسلوب الفضائل موفور الرذائل كالأحمق من بني الإنسان. ولذلك يوصف الإنسان بـ"العاقل" لما فيه من الفضائل ويوصف بـ"الأحمق" لما فيه من الرذائل. وإذن فالفضائل تكتسب بالعقل المكتسب.

---

٨ – نفسه ص ٣٠٥.

هـذا عـن العقـل، أمـا الهـوى، فهـو "ينـتج مـن الأخـلاق قبائحها ويظهر من الأفعال فضـائحها ويجعـل سـتر المروءة مهـتوكا ومدخـل الشر مسلوكا". والعقل هو الذي يكبح جماح الهـوى والشـهوة. والفرق بين هذين "أن الهوى مختص بالآراء والاعتقادات. والشهوة مختصة بنيل المستلذات، فصارت الشهوة من نتائج الهوى، وهي أخص. والهوى أصل. وهو أعم" (٣ – ٥).

ولا تقتصر وظيفـة العقـل عـلى الـتمييز بـين الحسـن والقـبيح واكتسـاب مـا هو حسـن (الفضـائل) واجتناب ما هو قبيح (الرذائل)، بل إن للعقل وظيفة أخرى أساسية وهي تحصيل العلم والمعرفة. ومن هنا ضرورة بيان "**أدب العلم**"، موضوع الباب الثاني. وينطلق فيه الماوردي مـن تـأكيد **الحاجـة إلى "العـلم"**، وأنه إذا لم يكن إلى معرفة جميع العلوم سـبيل وجب صـرف الاهتمام إلى معرفة أهمها والعناية بأولاها وأفضلها، وهو "علم الدين". ومن هنا "**لزم علم الدين كـل مكـلف**". ولا يمكـن الاسـتغناء عن علم الدين بالعلوم العقلية وحدها. والعقل نفسه يقضي بذلـك ويحـتج له. ذلك أن العقل يمنع من أن يكون الناس هملا أو سدى يعتمدون على آرائهم المختـلفة ويـنقادون لأهوائهـم المتشعبة لما تؤول إليه أمورهم من الاختلاف والتنازع". فلابد لهم إذن مـن "دين يتألفون به، ويتفقهون عليه". وإذن فالدين وليد حاجة اجتماعية وبالتالي فعلوم الديـن ضـرورية. وهـذا لا يعني الاستغناء عن العلوم الأخرى بل على الإنسان أن يأخذ من كل عـلم مـا أمكـنه "فإن المرء عدو ما يجهل". ولا بد للإنسـان من "الأدب" إلى جانب الدين والعلم وذلـك كـي يصـون نفسـه، و"صـيانة النفس أصل الفضائل". وأول أنواع الآداب في هذا السـياق "**أدب طلب العلم**"، ويدخل فيه بيان فضل العلم وتفوقه على مزايا المال. ثم الحث على طلب العـلم، في الصـغر والكـبر. كمـا يدخـل في "أدب العـلم" المعـرفة بسـبل التعـلم والتعـليم (الـبيداغوجيا). والخـوض في هـذه المسـائل في كـتاب بعنوان "أدب الدنيا والدين". يبرره —في سـياق تفكـير الماوردي– كون العقل أسـاس الأخلاق. وكون العقل المكتسـب، وهو المقصود هنا، إنما يكتسب بالتعلم والتعليم أولا (ص ٢٤-٦٩).

الديـن ضـروري للإنسـان كالعـلم والأدب. وكما أن للعلم أدباً فكذلك للدين أدب. وإذن فـالخطوة الثالـثة، أو الـباب الثالث، هو: "**أدب الدين**". وفيه يبدأ الماوردي بتقرير أن الدين مـن الله شـرعه للناس "لغير حاجة دعته إلى تكليفهم ولا ضرورة قادته إلى تعبدهم. وإنما قصد نفعهـم تفضـلا مـنه عـليهم. كمـا تفضـل بمـا لا يحصـى نفعا من نعمه". أما مضمون الدين فقد جعلـه الله مـأخوذا مـن العقل والشرع، وليس بين الاثنين تناقض ولا خلاف: "فالعقل متبوع فـيما لا يمـنع منه الشرع، والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل. لأن الشرع لا يرد بما يمنع مـنه العقـل، والعقـل لا يُتّـبع فيما يمنع منه الشرع. فلذلك توجه التكليف إلى من كمل عقله" (ص ٧٠).

والتكـليف قسـمان: قسـم يخص العقيدة، وقسـم يخص الشريعة وهو صنفان: الأوامر والنواهي. وبعد أن يشرح الماوردي هذه الأقسـام على مستوى العبادات والمعاملات، وهي تدخل في مجـال الفرض والمـنع والـرخص، ينتقل إلى درجات أداء الإنسـان لهذه التكاليف من حيث

الزيادة والنقصان : فللإنسان فيما كلف من عباداته ثلاث أحوال: إما أن يستوفيه من غير تقصير. وإما أن يقصر فيها. وإما أن يزيد عليها.

والحال الأولى هي "أوسط الأحوال وأعدلها لأنه لم يكن منه تقصير فيذم، ولا تكثير فيعجز".

وأما الحال الثانية فإما أن يكون تقصيره لعذر كالمرض وغيره. وهذا لا شيء عليه "لاستقرار الشرع على سقوط ما دخل تحت العجز". وإما أن يكون "اغترارا بالمسامحة فيه ورجاء العفو عنه"(ص ٨٤).

وأما الحال الثالثة وهي أن يزيد فيما كلف فهي أيضا على ثلاثة أقسام:

١) "أن تكون الزيادة رياء للناظرين وتصنعا للمخلوقين". وهذا قبيح مذموم.

٢) "أن يفعل الزيادة اقتداء بغيره (...) فتصلح أخلاق المرء بمصاحبة أهل الصلاح وتفسد بمصاحبة أهل الفساد".(ص ٨٧).

٣) "أن يفعل الزيادة ابتداء من نفسه، التماسا لثوابها". وصاحب هذا الموقف إما أن يكون مقتصدا في الزيادة وقادرا على الدوام عليها وهذا أفضل. و"إما أن يستكثر استكثارا من لا ينهض بدوامه ولا يقدر على اتصالها فهذا ربما كان بالمقصر أشبه".

بعد ذلك يبدأ خطاب الزهد. والزهد يدخل في القسم الأخير إذ هو زائد على التكليف. وما يبرره هو كون الدنيا متقلبة لا تدوم على حال: صحة ومرض. ويسر وعسر. وحياة وموت. فالأفضل أن "تروض نفسك على قطيعتها لتسلم من تبعاتها. وعلى فراقها لتأمن فجعاتها" (ص ٨٩). ورياضة النفس على القطيعة مع الدنيا على أحوال ثلاث: "أن تصرف حب الدنيا عن قلبك فإنها ناهيك عن آخرتك". أن تعلم "أن العطية فيها مرتجعة والمنحة فيها مستردة. "أن تكشف لنفسك حال أجلك وتصرفها عن غرور أملك حتى لا يطيل الأمل أجلا قصيرا ولا ينسيك موتا ولا نشورا" (ص ٩٧). ووسائل الإقناع التي يستعملها الماوردي هنا هي أقوال المتصوفة والزهاد وما ينسب للنبي والصحابة في الموضوع.

لقد حصر العبادات في "التكليف" وهذا موضوعه الفقه. وفي الزهد وهذا موضوعه التصوف. **فأدب الدين يقتضي إذن الجمع بين الاثنين**، ولكن من غير شطط.

أما "**أدب الدنيا**" وهو موضوع الباب الرابع (ويبلغ حجمه ثلاثة أضعاف حجم "أدب الدين") (١٠٧-١٩٦)، فموضوعه "المعاملات والعاديات" باصطلاح القدماء. أو شئون الاجتماع والسياسة بالتعبير المعاصر. **والمنطلق هو أن الدنيا مطية الآخرة، وعلى صلاحها يتوقف صلاح الآخرة**، فلا بد إذن من القول فيما تصلح به الدنيا. وهو قسمان :أ) ما ينتظم به أمور جملتها. ب) ما يصلح به حال كل واحد من أهلها (ص ١٠٩).

أما القسم الأول، وهو ما تصلح به جملة الدنيا (قارن السياسة. **تدبير المدينة**). فستة أشياء: ١) دين متبع، لأنه وازع داخلي ونظام اجتماعي. ٢) سلطان قاهر: أي دولة تحافظ على النظام والأمن والحقوق. ٣) عدل شامل: لأن العدل "يدعو إلى الألفة ويبعث على

الطاعـة وتعمر به البلاد وتنمو به الأموال ويكثر معه النسل ويأمن به السلطان". ٤) وأمن عام: "تطمئن إليه النفوس... ويسكن فيه البريء ويأنس به الضعيف". ٥) وخصب دار: "الخصب يؤول إلى الغنى. والغنى يورث الأمانة والسخاء". ٦) وأمل فسيح: "يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه... ولو قصرت الآمال ما تجاوز الواحد حاجة يومه" (ص ١١-١٢٢). وهذا القسم من "أدب الدنيا" هو ما اصطلح عليه في الموروث الفارسي بـ "أدب السياسة" أو "الآداب السلطانية" وفي الموروث اليوناني بـ "السياسة" أو "تدبير المدينة".

أما القسم الثاني فيشتمل على ما يصلح به حال الإنسان كفرد وهو ثلاثة أشياء: ١) نفس مطيعة وهذا يتكفل به "**تدبير النفس**" (أو أدب النفس) وقد أفرد له بابا. وهو الباب الأخير أسفله. ٢) وألفة جامعة وتكون بالاشتراك في الدين والنسب وبالمصاهرة والمودة والبر. ٣) ومادة كافية ومصادرها أربعة: " نماء زراعة. ونتاج حيوان. وربح تجارة، وكسب صناعة" يدوية وفكرية، يلي ذلك استطراد في "مذاهب الناس في الغنى والفقر. ويدخل ذلك كله في مجال "**تدبير المنزل**"" (ص ١٢٢-١٩٧).

بعد ذلك يأتي الباب الخامس في "**أدب النفس**" .وهو أهم أبواب الكتاب وموضوعه الأخلاق "**تدبير النفس**". يبدأه بإبراز حاجة الأطفال إلى التربية والتأديب، وحاجة الكبار إلى ملازمة الآداب. لينتقل إلى الكلام في "الأدب" ويصنفه إلى قسمين:

- قسم أطلق عليه "**أدب الرياضة والاستصلاح**"، وهو: "ما كان محمولا على حال لا يجوز في العقل أن يكون بخلافها ولا أن تختلف العقلاء في صلاحها وفسادها"، فهو راجع إلى الفكر والروية. وتندرج في هذا القسم "الفضائل والرذائل". وقد حصرها **الماوردي** في ست خصال خص كل واحدة منها بفصل، وهي: مجانبة الكبر والإعجاب، وحسن الخلق، والحياء، والحلم والغضب، والصدق والكذب، والحسد والمنافسة.

- قسم سماه "أدب **المواضعة والاصطلاح**"، وهو "يؤخذ تقليدا على ما استقر عليه اصطلاح العقلاء، واستحسان الأدباء". وهذا يدخل في باب العادة والعرف، وقوامه ثمانية خصال. خص كلا منها بفصل، وهي: ١) الكلام والصمت (متى يتكلم الإنسان وكيف؟ ومتى يصمت: آداب الكلام). ٢) الصبر والجزع (المواقف التي تستوجب الصبر وما يعين عليه تلافيا للحسرة والجزع). ٣) المشورة (فائدتها. أهلها وخصالهم). ٤) كتمان السر (الحث عليه، أسباب إفشاء السر. اختيار أمين السر). ٥) المزاح والضحك: ضرره. فائدته، القدر المقبول منه، الضحك. ٦) الطير والفأل: اعتقاد الطير يفسد الرأي والتدبير. أسباب الطيرة. أما الفأل فيقوي العزم ويبعث على الجد. ٧) المروءة (وقد خصها بفصل طويل : ٣٠ صفحة وقد عرضنا لآرائه فيها في الفصل قبل السابق). ٨) آداب منثورة وهي نوع من الاستدراك على ما ورد في الفصول السابقة، وقد تحدث فيها باختصار عن حال الإنسان في مأكله ومشربه وملبوسه ومع غلمانه ومحشمه، وعن حال نومه ويقظته ومختلف أوقاته. وهذا فصل قصير. وجميع ما ورد فيه كان يمكن إدراجه في فصل المروءة.

تلك هي أبواب الكتاب، وهي تدور كما رأينا حول ثلاثة موضوعات: مقدمات في موضوع أساس الأخلاق (العقل والشرع)، قسم خاص بأدب الدين (الورع والزهد)، وقسم خاص بأدب الدنيا وهو ثلاثة أقسام: تدبير المدينة وتدبير المنزل وتدبير النفس.

وهكذا فإذا نظرنا إلى الكتاب من زاوية التصور الذي بني عليه ككتاب في "الأخلاق" أعني باعتبار موضوعاته وتقسيماته، وبكلمة واحدة بنيته، جاز لنا أن نرى فيه نوعا من الاستنساخ لبنية علم الأخلاق كما كان يؤلف فيه في عصره استنادا إلى الموروث اليوناني. أما إذا نظرنا إليه من زاوية مادته واستدلالاته فسنكون مضطرين إلى ربطه مباشرة بكتب "سوق الأدب" العربية التي من نوع "عيون الأخبار" لابن قتيبة. ذلك أن مادة الكتاب كلها مرويات معظمها من مرجعيات عربية وإسلامية. أما طريقة الاستدلال فهي أيضا بواسطة المرويات: يحتج بالمرويات للقضية التي يريد إقرارها، وبعبارة أخرى : حججه كلها من "النقل": أحاديث، أقوال "الحكماء" والبلغاء والشعراء وما ينسب لشخصيات مرجعية عربية وإسلامية.

غير أننا سنظلم الكتاب إذا نحن أغفلنا كونه يميز بين أدب الدين وأدب الدنيا، معتمدا المرجعية الإسلامية نفسها، فكأنه يرد على الذين يقصرون "الأخلاق" على أدب الدين.

نعم، يؤكد الماوردي على أن الإسلام دين ودنيا وعلى أن المرجع في الأخلاق في الإسلام مرجعان: العقل والشرع، وهما معا حاضران في أدب الدين وأدب الدنيا معا. وهكذا فباستعمال لباقة "الديبلوماسي" وبتوظيف ما أسماه "تحقيق الفقهاء وترقيق الأدباء" (التفريعات الفقهية والتنميقات الأسلوبية)، يوفق الماوردي ويصالح بين **الفقه والتصوف** ثم بينهما من جهة، وبين "**أدب النفس**" كما يقدمه الموروث الإسلامي (الحديث بصفة خاصة) و"**أدب اللسان**" العربي من جهة أخرى، ليجعل من ذلك كله "أدبا" واحدا هو : "**أدب الدنيا والدين**".

أما أن يكون كتاب الماوردي حاملا لمشروع تشييد "أخلاق إسلامية"، فهذا ما سبق أن أبرزناه، وأما أن يكون هذا المشروع يمثل فعلا ما يستحق أن يسمى بهذا الاسم، فذلك ما يصعب الدفاع عنه، والمشاريع التي جاءت بعده كانت تكذبه، أو على الأقل تقدم ما تعتبره البديل الصحيح. وأقرب هذه المشايع إليه مشروع معاصره، الأصغر منه سنا، الراغب الأصفهاني، الذي سننتقل إليه الآن.

-٣-

هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني. لا تورد عنه كتب التراجم شيئا ذا بال. عاش في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري. توفي في بداية السادس، (حوالي ٥٠٢ هـ). والغالب أنه لم يتول أية مناصب رسمية بل عرف بانقطاعه للتدريس والتأليف. ألف في الفقه والتفسير والبلاغة والأدب والأخلاق.

أما عن اتجاهه الفكري فكل ما يمكن استخلاصه مما كتب عنه، وهو قليل، أمران اثنان: فمن جهة يرجح بعضهم أنه كان شافعيا أشعريا، بينما ينسبه آخرون إلى الاعتزال والتشيع. ومن جهة أخرى قيل عنه إنه "جمع بين الشريعة والحكمة في تصانيفه".

للراغب الأصفهاني كتاب في الأخلاق مشهور يحمل عنوان "**الذريعة إلى مكارم الشريعة**"[٩] وهو الذي يهم موضوعنا، ولذلك سنقتصر عليه دون مؤلفاته الأخرى. وربما كان هذا الكتاب أهم كتبه على الإطلاق. ويقال إن الغزالي كان يستصحبه معه، الشيء الذي يعني أنه يقف بصورة ما وراء كتابه "إحياء علوم الدين"، كما سنرى ذلك في حينه.

"الذريعة إلى مكارم الشريعة"؟ ما الذريعة؟ وما المقصود بـ"مكارم الشريعة"؟

الذريعة: معناها الوسيلة أو الطريقة التي بها يمكن اقتناص "مكارم الشريعة". فما هي هذه المكارم، كيف نميز بينها وبين أشياء أخرى في الشريعة؟

لا يشرح الراغب الأصفهاني ما يقصده بـ "مكارم الشريعة" إلا في مرحلة متقدمة من الكتاب، وهذا شيء مبرر لأنه يقدم لذلك بمقدمات تمهد ليس فقط لشرح هذه العبارة، فهي متداولة بكثرة ولا تحتاج إلى شرح، بل أيضا، وهذا هو المهم عنده، تبرر مقصده وهو **جعل مكارم الشريعة هذه موضوعا لعلم خاص**. وهذا هو الجديد فعلا. ولذلك كان تحديد معنى "**مكارم الشريعة**"، بوصفها موضوعا لعلم خاص، يتطلب الفصل بينها وبين موضوع علم آخر ظل الحديث عن "مكارم الشريعة" يقع على ضفافه وهوامشه. إنه **علم الفقه**. وهكذا يميز الراغب بين الفقه ومكارم الشريعة على أساس أن الفقه موضوعه أحكام الشريعة. ومبدؤها طهارة البدن وهي "فرائض معلومة وحدود مرسومة". لها صبغة القانون: الجزاء والعقاب. "أما مكارم الشريعة -يقول الراغب- فمبدؤها طهارة النفس باستعمال التعلم واستعمال العفة والصبر والعدالة ونهايتها التخصص بالحكمة والجود والحلم والإحسان. **فبالتعلم يتوصل إلى الحكمة، وباستعمال العفة يتوصل إلى الجود، وباستعمال الصبر تدرك الشجاعة والحلم، وباستعمال العدالة تصحح الأفعال**" (ص ٩٣).

تضعنا هذه الفقرة في قلب "علم الأخلاق"، كما راج في الموروث اليوناني داخل الثقافة العربية، وبالضبط في قلب نظرية أفلاطون حول الفضائل الرئيسية المقابلة لقوى النفس: الحكمة (النفس العاقلة)، العفة (النفس الشهوانية)، الشجاعة (النفس الغضبية)، العدالة (التي يجب أن تسود العلاقة بين هذه "النفوس"). وواضح أن هذا التحديد الأفلاطوني الذي ارتضاه الأصفهاني لمعنى المصطلح الإسلامي "المكارم"، يطرح مشكلة العلاقة بين هذه الصياغة الأفلاطونية للمكارم أو الأخلاق، وبين الشريعة (والمقصود الشريعة الإسلامية) من جهة، ومشكلة "الذريعة" أي الوسيلة إلى هذه المكارم، من جهة أخرى!

يمكن أن نتجاوز المسألة الثانية بالقول إن "الوسيلة" هنا هي كتاب الأصفهاني، أعني المشروع الفكري الذي يريد عرضه في هذا الكتاب. أما المشكلة الأولى فليس هناك من سبيل لتجاوزها، بالصورة التي تراعى فيها مكانة الراغب كشخصية علمية إسلامية ترى الأمور بعين

---

٩ - أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. تحقيق أبو اليزيد العجمي. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة. مصر ١٩٨٧.

الإسلام، سوى القول إنه **يريد أن يضفي الطابع الإسلامي على "علم الأخلاق" المتداول في عصره**، وهو يوناني في صياغته ولكنه إنساني في مضمونه. وإذن فعنوان الكتاب يمكن قراءته كما يلي: **كيف نجعل "علم الأخلاق" -المتداول والمنحدر من اليونان- علما إسلاميا**. وبعبارة رائجة في عصرنا يمكن القول إن الراغب الأصفهاني يرمي بمشروعه هذا إلى "**أسلمة**" علم الأخلاق المتداول في عصره.

وإذا نظرنا إلى هذا المشروع ضمن إطاره التاريخي -الذي كشفنا عنه في الفصول الماضية- أمكن القول إنه بعد الفارابي الذي قرأ الأخلاق اليونانية ضمن مشروعه الميتافيزيقي العام القائم على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، على أساس أن جزئيات الشريعة (الأوامر والنواهي) تجد كلياتها في الفلسفة العملية، وبعد العامري الذي اتخذ من الأخلاق اليونانية موضوعا لمقابسات انفتح فيها على الموروث العربي والإسلامي، مما جعل هذا الموروث يحضر في حقل الفكر الأخلاقي "العالم" لأول مرة في تاريخ الثقافة العربية. ثم بعد مسكويه الذي خطا خطوة أخرى تجاوز فيها "اقتباسات" العامري إلى خطاب في الأخلاق على "الطريقة الصناعية" مدمجا عناصر من الموروث العربي الإسلامي ضمن هذه الطريقة. وبعد الماوردي الذي جمع بين ما أسماه "أدب الدنيا والدين". كما رأينا أعلاه، أقول بعد هؤلاء جميعا يأتي الراغب الأصفهاني ليقوم بقفزة نوعية في نفس الاتجاه **بمحاولته "أسلمة" الأخلاق اليونانية**.

مشروع طموح وجديد فعلا! فلنبدأ معه من البداية.

يقول الراغب في مقدمة الكتاب: "كنت قد أشرت فيما أمليته من كتاب "تحقيق البيان في تأويل القرآن" إلى الفرق بين أحكام الشريعة ومكارمها، وأن المكارم المطلقة هي اسم لما لا يتحاشى من أن يوصف به الباري جل ثناؤه بها أو بأكثرها نحو الحكمة والجود والحلم والعلم والعفو. وإن كان وصفه تعالى بذلك على حد أشرف مما يوصف به البشر. وأن الأحكام تتناول ذلك وتتناول العبادات. **وأنه باكتساب المكرمة يستحق الإنسان أن يوصف بكونه خليفة الله تعالى** المعني بقوله عز وجل: "إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة ٣٠)... وأشرت إلى أن خلافة الله عز وجل لا تصلح إلا بطهارة النفس. كما أن أشرف العبادات لا تصح إلا بطهارة الجسم. وقد استخرت الله تعالى الآن وعملت في ذلك كتابا ليكون ذريعة إلى مكارم الشريعة. وبينت كيف يصل الإنسان إلى منزلة العبودية التي جعلها الله تعالى شرفا للأتقياء. وكيف يترقى عنها إذا وصلها إلى **منزلة الخلافة** التي جعلها الله تعالى شرفا للصديقين والشهداء. فبالجمع بين أحكام الشرع ومكارمه علما، وإبرازهما عملا، يكتسب العلا ويتم التقوى ويبلغ إلى جنة المأوى" (ص ٥٩).

يضعنا الراغب هنا أمام مستويين: مستوى أحكام الشريعة وموضوعها العبادات ومجالها طهارة الجسد، ومستوى مكارم الشريعة وموضوعها خلافة الله على الأرض ومجالها

طهارة النفس. المستوى الأول خاص بالفقه. لا ينازعه فيه أحد، أما المستوى الثاني فكان ينازعه فيه التصوف. وكما رأينا قبل فقد خص المتصوفة أنفسهم، قبل الراغب بقرنين أو أكثر، بميدان المكارم التي تتناول باطن العبادة وطهارة النفس، وتركوا للفقه أحكام الشريعة التي هي ظاهر العبادة وطهارة الجسم والثياب الخ. أما هو، أعني الراغب الأصفهاني، فقد أخذ ما كان المتصوفة يعتبرونه موضوعا لهم ويسمونه "العبادة الباطنة" أو "علم المعاملة" ليجعله موضوعا لعلم الأخلاق، وبذلك لن يبقى لهم إلا الجانب العرفاني، جانب "الكشف"، الذي كان منذ القديم الموضوع الأصلي للتصوف.

والحق أن ما فعله الراغب في الحقيقة هو أنه أعاد مكارم الشريعة إلى مكانها الأصلي، الفقه، ولكن لا ليلحقها به من جديد بل ليفصلها عنه بوصفها موضوعا لعلم مستقل، مع اعترافه بنوع من الأولوية للعبادة. يقول: "واعلم أن العبادة أعم من المكرمة، فإن كل مكرمة عبادة وليس كل عبادة مكرمة. ومن الفرق بينهما أن للعبادات فرائض معلومة وحدودا مرسومة، وتاركها يصير ظالما متعديا، والمكارم بخلافها. ولن يستكمل الإنسان مكارم الشرع ما لم يقم بوظائف العبادات. فتحري العبادات من باب **العدل** وتحري المكارم من باب **الفضل والنفل**. ولا يُقبل تنفُّلٌ ممن أهمل الفرض ولا تفضُّلٌ من ترك العدل. بل لا يصح تعاطي الفضل إلا بعد العدل، فإن العدل فعل ما يجب[10] والتفضل الزيادة على ما يجبه.. وقد أشار تعالى بالعدل إلى الأحكام، وبالإحسان إلى المكارم بقوله تعالى: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان" (النحل ١٠، وقوله: "يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم، وافعلوا الخير لعلكم تفلحون" (الحج ٧٧). ففعل الخير هو الزيادة على العبادة"، وبه يستحق الإنسان خلافة الله في الأرض (ص ٩٤).

المكارم هي الزيادة في العبادة. ليكن ذلك. ولكن كيف نجعل منها علما مستقلا؟

أشرنا قبل إلى أن مشروع الراغب يتلخص، وبوضوح، فيما عبرنا عنه بـ"أسلمة" الأخلاق اليونانية. هذا يعنى أن بنية الأخلاق اليونانية الأفلاطونية يجب أخذها كما هي في صياغتها "الصناعية" العلمية وإلباسها لباسا إسلاميا. ومن أجل هذا الغرض يوظف الراغب نحو ٤٥٠ آية قرآنية و ٢٠٠ حديث نبوي.

ولكن هل يكفي الاستشهاد بالقرآن والحديث لتحويل علم نشأ خارج الإسلام إلى علم إسلامي أو "مُؤَسْلم"؟

سؤال يتجاوز مشروع الراغب الأصفهاني ويطرح نفسه على مشروع "أسلمة المعرفة" الذي يتبناه اليوم بعض الكتاب الإسلاميين! ونحن لا نريد أن نحكم على هذا المشروع المعاصر

---

١٠ – العدل بمعنى المساواة يقتضي تبادل الأشياء بالصورة التي تتحقق بها المساواة بين المتبادلين. والعبادة –كما يشرح الأصفهاني– هي بمثابة العوض الذي يقدمه المخلوق للخالق على النعم التي أنعم بها عليه. فمن العدل أن يكون ذلك العوض في مستوى هذه النعم. وما زاد عما به يكون العوض فهو فضل، أي مكرمة أي عطاء بدون مقابل. راجع العدل عند المعتزلة الفصل الثالث.

لنا بما حكمنا به على مشروع الراغب الأصفهاني. ومع ذلك فتجربة الأصفهاني جديرة بالاعتبار. فلنمعن النظر فيها قليلا.

لعل إلقاء نظرة سريعة على فهرس الكتاب تكفي لتجعلنا ندرك أن الكتاب كله تحكمه بنية الأخلاق اليونانية: الأفلاطونية-الأرسطية : فالفصل الأول: "في أحوال الإنسان وقواه وفضيلته وأخلاقه". (=**الإنسان بكيفية عامة**). والفصل الثاني : "في العقل والعلم والنطق وما يتعلق بها وما يضادها"(= **القوة الناطقة**). والفصل الثالث: "فيما يتعلق **بالقوى الشهوية**". والفصل الرابع: "فيما يتعلق **بالقوى الغضبية**". والفصل الخامس: "في العدل والظلم والمحبة والبغض" (= **العدل، والفضائل الجزئية**). و"الفصل السادس: في ما يتعلق بالصناعات والمكاسب والإنفاق والجود والبخل... " (**تابع الفضائل الجزئية**). الفصل السابع: في ذكر الأفعال (**تابع الفضائل الجزئية**).

لنعرض بإيجاز محتوى هذه الفصول مع إبراز الكيفية التي مارس بها الراغب عملية "الأسلمة".

يستهل الراغب كتابه بفرش ديني إسلامي فيجعل السعادة المطلوبة والجديرة بالطلب هي سعادة الآخرة، ذلك أن "الإنسان في هذه الدار كما قال علي رضي الله عنه: "الناس سفر والدنيا دار ممر لا دار قرار" :بطن أمه مبدأ سفره. والآخرة مقصده. وزمان حياته مقدار مسافته. وسنوه منازله، وشهوره فراسخه، وأيامه أمياله. وأنفاسه خطاه" (ص ٦٩).

لكن لما كان الطريق إلى الآخرة "مضلة مظلمة قد استولى عليها أشرار ظلمة جعل الله عز وجل لنا من العقل الذي ركبه فينا وكتابه الذي أنزله علينا نورا هاديا، ومن عبادته التي أمرنا بها حصنا واقيا" (ص ٧٠). ويسترسل الراغب في هذه التوطئة يشرح ما سيؤول إليه المتزودون من الدنيا للآخرة ومصير من تقاعس عن ذلك مستشهدا بالعديد من الآيات القرآنية في الموضوع، لينتقل بعد هذا الفرش الإسلامي القرآني إلى الحديث عن "ماهية الإنسان وماهية تركيبه"، معتمدا في ذلك ما راج في عصره عن هذا الموضوع من آراء تنتمي إلى الموروث اليوناني وخاصة أفلاطون وأرسطو.

وهكذا فـ "الإنسان مركب من جسم مدرك بالبصر ونفس مدركة بالبصيرة. وإليهما أشار بقوله تعالى: "إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين"(سورة ص: ٧١-٧٢). فالإشارة بالروح إلى النفس وإضافته تعالى الروح إليه تشريفا لها" (ص ٧٥).

"ووجود النفس في الإنسان لا يحتاج أن يدل عليه لوضوح أمره. بل ينبه الجاحد لها والغافل عنها بأنها هي التي بحصولها في الجسم تحصل الحياة والحركة والحس والعلم والرأي والتمييز.. وبفقدها عدم هذه الأشياء فيصير جيفة تحتاج إلى عدة تحمله". والنفس محل الأعراض الروحانية، كالجسم في كونه محلا للأعراض الجسمانية. وقد حث الله تعالى على التدبر في النفس والتفكر فيها وجعل معرفتها مقرونة بمعرفته تعالى في قوله: "وفي أنفسكم أفلا تبصرون" (الذاريات ٢١)، وقيل كان في كتب الله المنزلة "أعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك".

ولكن ما حقيقة "النفس"؟ هل هي جوهر مستقل عن البدن كما يقول أفلاطون، أما أنها صورة البدن، مرتبطة به ارتباطا لا انفكاك له كما يقول أرسطو؟

لا يطرح الراغب هذه السؤال! بل هو يتجنبه ويتكلم عن الإنسان بوصفه مركبا من نفس وجسم، يتوفر على خمس قوى بها "يدل علو وجودها فيه ما يظهر من تأثيراتها". وهذه القوى الخمس هي: قوة الغذاء وبها النشأة والتربية والولادة. وقوة الحس وبها الإحساس والألم واللذة. وقوة التخيل وبها تصور أعيان الأشياء بعد غيبوبتها عن الحس. وقوة النزوع وبها يكون الطلب للموافق والهرب من المخالف والرضا والغضب والإيثار والكراهة. وقوة التفكر وبها يكون النطق والعقل والحكمة والروية والتدبير والمهنة والرأي والمشورة (تصنيف أرسطي). وهذه القوى منها ما بختص بالشهوة ومنها ما يختص بالغضب، ومنها ما يختص بالإدراك. وهذه الأخيرة خمس: الحواس الخمس، والخيال، والفكر، والعقل، والحفظ. فأما الحواس فلكل منها إدراك مخصوص (...). والتخيل متوسط بين العقل والفكر والسمع والبصر (...). وهذه القوى تارة يعبر عنها بالدماغ "فيقال فلان له دماغ إذا قويت منه هذه القوى المدركة". وتارة يعبر عنها بالقلب وهذا أكثر، وعلى ذلك قوله تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقي السمع و هو شهيد" (ق- ٣٧) (ص ٧٧).

والإنسان بهذا التركيب يتفوق على الحيوان والكائنات الأرضية الأخرى، يتفوق عليها على صعيد النفس بالقوة المفكرة (العقل)، ويتفوق عليها على مستوى الجسم بـ "اليد العاملة واللسان الناطق وانتصاب القامة" (ص ٨٤). ومع ذلك فالإنسان لا يحقق مرتبته كمتفوق على الموجودات كلها إلا "بشرط أن يراعي ما به صار إنسانا، وهو العلم الحق والعمل الحق، فبقدر وجود ذلك المعنى فيه يفضل". وهكذا "فمن صرف همته كلها إلى تربية الفكر بالعلم والعمل فخليق بأن يلحق بأفق الملَك فيسمى ملَكا وربانيا، كما قال تعالى: "إن هذا إلا ملك كريم". بالعكس من ذلك "من صرف همته كلها إلى تربية القوة الشهوية باتباع اللذات البدنية يأكل كما تأكل الأنعام فخليق أن يلحق بأفق البهائم فيصير إما غمرا كثور، أو شرها كالخنزير أو ضرعا ككلب (...) أو يجمع ذلك كله فيصير كشيطان مريد، وعلى ذلك قوله تعالى: "وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت" (المائدة ٦٠) (ص ٨٦).

ويواصل الأصفهاني التأكيد على المنظور الإسلامي للإنسان فيقول: "الإنسان لما ركب تركيبا بين بهيمة وملك، فشبَهُه للبهائم بما فيه من الشهوات البدنية من المأكل والمنكح وشبَهُه للملك بما فيه من القوى الروحانية من الحكمة والعدالة والجود، صار واسطة بين جوهرين: رفيع ووضيع. ولهذا قال تعالى: "وهديناه النجدين"، فالنجدان من وجه العقل والهوى، ومن وجه الآخرة والدنيا، ومن وجه الإيمان والكفر" (ص ٨٩).

على أن أهم فكرة في مشروع الراغب الأصفهاني هي المنظور الذي فسر به فكرة "**الاستخلاف**"، استخلاف الله الإنسان في الأرض. ذلك أن الإنسان الذي تحدثنا عنه في الفقرات السابقة هو في الحقيقة "الإنسان المجرد": أما الإنسان الواقعي فهو لا يتصور إلا في

مجتمع حيث تكتسي حقيقته مظهرا آخر هو "أن كل نوع أوجده الله تعالى في العالم أو هدى بعض الخلق إلى إيجاده وصنعه. فإنه أوجد لفعل يختص به. ولولاه لما وجد. وله غرض لأجله خص بما خص به... والفعل المختص بالإنسان ثلاثة: **عمارة الأرض** المذكورة في قوله تعالى "واستعمركم فيها" (هود ٦١)، وذلك تحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه وغيره. **وعبادته** المذكورة في قوله تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (الذاريات ٥٦). **وخلافته** المذكورة في قوله تعالى "ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون" (الأعراف ١٢٩)، **وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة**" (ص ٩١).

معنى ذلك أن وجود الإنسان **وجود هادف**. والحياة كلها لها معنى: كل ما في الحياة مخلوق لخدمة الإنسان. والإنسان نفسه مخلوق ليخدم نفسه. ولكي تكون خدمة الإنسان لنفسه منظمة فاضلة يجب أن تتركز حول ثلاثة أهداف: **خلافة الله. عبادته، عمارة الأرض**. ولما كان "كل ما أوجد لفعل ما. فشرفه لتمام وجود ذلك المعنى منه. ودناءته لفقدان ذلك الفعل منه": فالفرس تمام وجوده في وظيفة العدو والجري والكر والفر في القتال الخ. ومتى لم يوجد فيه ذلك كان ناقصا، وفي هذه الحالة فإما أن يطرح طرحا، وإما أن يُردّ إلى منزلة النوع الذي هو دونه، منزلة البغل فيتخذ دابة لحمل الأثقال الخ. فكذلك الشأن في الإنسان "فمن لم يصلح لخلافة الله تعالى ولا لعبادته ولا لعمارة أرضه فالبهيمة خير منه" (ص ٩٢).

وإذن فالسؤال : **كيف يحقق الإنسان أفضل وجوده، ويستوفي كمالاته**. وهو السؤال الذي أجاب عنه الفلاسفة بـ"تعلم الفلسفة"، وأجاب عنه المتصوفة بـ"الفناء في الله". وأجاب عنه الموروث الفارسي بـ"الطاعة". والموروث العربي بـ "المروءة". هذا السؤال يجيب عنه الراغب الأصفهاني باسم الإسلام بثلاثة أمور: **خلافة الله وعبادته وعمارة الأرض**.

كيف يحقق الإنسان ذلك؟

الإنسان مخلوق لخلافة الله. ذلك هو معنى وجوده. وإذن فعليه أن يعمل ليستحق هذه الخلافة. و"**الخلافة تستحق بالسياسة، وذلك بتحري مكارم الشريعة. والسياسة ضربان: أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به، والثاني سياسة غيره من دونه وأهل بلده**. ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه. ولهذا ذم الله تعالى من ترشح لسياسة غيره فأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وهو غير مهذب في نفسه، فقال: "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم" (البقرة ٤٤) ... وبهذا النظر قيل:" تفقهوا قبل أن تسودوا" تنبيها أنكم لا تصلحون للسيادة قبل معرفة الفقه والسياسة العامة، ولأن السائس يجري من المسوس مجرى ذي الظل من الظل. ومن المحال أن يستوي الظل وذو الظل أعوج" (ص ٩٣).

وإذن فـ"لا يصلح لخلافة الله ولا يكمل لعبادته وعمارة أرضه إلا من كان طاهر النفس. قد أزيل رجسها ونجسها. فللنفس نجاسة كما أن للبدن نجاسة. لكن نجاسة البدن قد تدرك

بالبصر ونجاسة النفس لا تدرك إلا بالبصيرة، وإياها قصد تعالى بقوله: "إنما المشركون نجس" (التوبة ٢٨) وبقوله "والرجز فاهجر" (المدثر ٥)... إنما لم يصلح لخلافة الله إلا من كان طاهر النفس **لأن الخلافة هي الاقتداء به تعالى على الطاقة البشرية في تحري الأفعال الإلهية**، ومن لم يكن طاهر النفس لم يكن طاهر القول والفعل. فكل إناء بما فيه ينضح (...). قال عليه السلام "المؤمن أطيب من عمله والكافر أخبث من عمله". بل قد أشار تعالى إلى ذلك بقوله: "الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات. والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات" (النور ٢٦) (ص ٩٦).

تطهير النفس! نعم. ولكن كيف؟ والنفس غير مرئية، لا هي ولا أوساخها؟

يجيب الراغب الأصفهاني: "طهارة النفس تكون بإصلاح القوى الثلاث: فإصلاح (القوة) **الفكرية** بالتعلم حتى يتميز الحق من الباطل في الاعتقاد، وبين الصدق والكذب في المقال. وبين القبيح والجميل في الأفعال. وإصلاح **الشهوة** بالعفة حتى تسلس للجود والمواساة المحمودة بقدر الطاقة. وإصلاح القوة **الحمية** (الغضبية) بإسلاسها حتى يحصل الحلم. وهو كف النفس عن قضاء وطر الغضب. وتحصل الشجاعة وهي كف النفس عن الخوف وعن الحرص المذمومين. وبإصلاح القوى الثلاث يحصل للنفس **العدالة والإحسان**. وهذه جماع المكارم من طهارة النفس وحسن الخلق" (ص ١١١).

واضح أن الأمر يتعلق بقوى النفس كما حددها أفلاطون. وإذا كان قد أضاف "الإحسان" إلى "العدالة" فلكي يربط فكر القارئ بالقرآن (إن الله يأمر بالعدل والإحسان). ومن أجل الغرض نفسه يفسر قوله تعالى: "إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله. أولئك هم الصادقون" (الحجرات ١٥) تفسيرا أخلاقيا أفلاطونيا فيقول: "وذلك أنه **بالإيمان** (الذين آمنوا) يحصل **العلم والحكمة**. وذلك بإصلاح الفكرة. **وبالمجاهدة** (وجاهدوا) في **الأموال والأنفس** تحصل **العفة والجود** اللذان هما تابعان لإصلاح **الشهوة**. و(إصلاح) **الشجاعة** والحلم اللذان هما تابعان لإصلاح الحمية" (ص ١١٢).

وأصعب هذه القوى تطهيرا "قوة الشهوة" لكونها أسبق في تكوين الإنسان وعلى وجودها تتوقف القوتان الأخريان. "فإنها تولد معه وتوجد فيه وفي الحيوان الذي هو جنسه بل في النبات الذي هو جنس جنسه". ومع ذلك فقمعها ضروري لأنه "لا يصير الإنسان خارجا من جملة البهائم وأسر الهوى إلا بإماتة الشهوة البهيمية أو بقهرها وقمعها إن لم يمكنه إماتتها، فهي التي تضره وتغره وتصرفه عن طريق الآخرة. ومتى قمعها أو أماتها صار الإنسان حرا نقيا، بل يصير إلهيا ربانيا، فتقل حاجاته ويصير غنيا عما في يد غيره وسخيا بما في يده ومحسنا في معاملاته".

ويطرح الراغب الاعتراض التالي: " فإن قيل: فإن كانت قوة الشهوة بهذه المثابة في الإضرار، فأي حكمة اقتضت أن يبلى بها الإنسان"؟ ويجيب : لأن "الشهوة إنما تكون

مذمومة إذا كانت مفرطة وأهملها صاحبها حتى ملكت القوى. فأما إذا أدِّبت **فهي المبلغة إلى السعادة** وجوار رب العزة، حتى لو تصورت مرتفعة (مفقودة) لما أمكن الوصول إلى الآخرة. وذلك أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة، ولا سبيل إلى العبادة إلا بالحياة الدنيوية، ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن، ولا سبيل إلى حفظ البدن إلا بإعادة ما يتحلل منه، ولا سبيل إلى إعادة ما يتحلل منه إلا بتناول الأغذية، ولا يمكن تناول الأغذية إلا بالشهوة . فإذن الشهوة محتاج إليها ومرغوب فيها، وتقتضي الحكمة الإلهية إيجادها وتزيينها كما قال تعالى: "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث. ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب" (آل عمران ١٤)، لكن مثلها مثل عدو تخشى مضرته من وجه، وترجى منفعته من وجه (...). "وأيضا فإن هذه الشهوة هي المشوقة لعامة الناس إلى لذات الجنة من المأكل والمشرب والمنكح، إذ ليس كل الناس يعرف اللذات المعقولة، ولو توهمناها مرتفعة لما تشوقوا إلى ما وعدوا به من قول النبي (ص): "فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" (ص ١١٩).

كيف يمكن تطهير القوة الشهوية وهي على ما ذكرنا من كونها قوية الضرر وفي نفس الوقت ضرورية!

يكون ذلك بعدم الخضوع للهوى وبإعطاء القيادة والتدبير للعقل (كما هو مقرر في كتب الأخلاق المنتمية للموروث اليوناني). والقرآن يدعو في أماكن كثيرة إلى ترك الهوى وعصيانه. مثل قوله تعالى: "ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله" (سورة ص٢٦).

أما لماذا يجب إعطاء القيادة للعقل فلأن "من شأن العقل أن يرى ويختار أبدا الأفضل والأصلح في العواقب، وإن كان على النفس في المبدأ مؤونة ومشقة. والهوى على الضد من ذلك فإنه يؤثر ما يدفع به المؤذي في الوقت، وإن كان يعقب مضرة من غير نظر في العواقب" (...) ولذاك قال النبي عليه الصلاة والسلام "حُفّت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات". "وأيضا فإن العقل يُري صاحبه ما له وما عليه والهوى يريه ما له دون ما عليه (...) ولذلك ينبغي للعاقل أن يتهم رأيه أبدا في الأشياء التي هي له لا عليه ويظن أنه هوى لا عقل (...) وينبغي أن يستفتي النظر قبل إمضاء العزيمة" (ص ١٠٦).

الهوى يجب أن يُحارَب والشهوة يجب أن تُقمَع! فما الفرق بينهما؟ يجيب الراغب: "**الشهوة** ضربان: محمودة ومذمومة. فالمحمودة من فعل الله سبحانه وهي قوة قد جعلت في الإنسان لتنبعث بها النفس لنيل ما يظن أن فيه صلاح البدن، والمذمومة من فعل البشر وهي استجابة النفس لما فيه لذاتها البدنية. **والهوى هو هذه الشهوة الغالبة، إذا استتبعت الفكرة**. وذلك أن الفكرة (موقعها) بين العقل والشهوة: فالعقل فوقها والشهوة تحتها، فمتى ارتفعت الفكرة ومالت نحو العقل صارت رفيعة فولدت المحاسن، وإذا اتضعت ومالت نحو الهوى والشهوة صارت وضيعة وولدت المقابح. والنفس قد تريد ما تريده بمشورة العقل تارة، ومشورة الهوى تارة، ولهذا قد يسمى الهوى إرادة" (ص ١٠٩).

ولما كان "كل متعاط لفعل من الأفعال النفسية فإنه يتقوى فيه بالازدياد منه، إن خيرا فخير وإن شرا فشر فكذلك الإنسان. كلما ارتقى في سلم الفضائل ازداد فضلا. وهو "يكمل في الفضيلة بأربع درجات" اثنتين في الاعتقاد وهما أن ١) **يعتقد الجميل**، ٢) **ويجعل اعتقاده عن براهين واضحة وأدلة قطعية** (...) واثنين في الفعل وهما: ٣) أن **يترك العادات السيئة** فيجعلها بحيث يبغضها فيتجنب الرذيلة ويتوصل إلى الفضيلة. ٤) وأن **يتعود العادات الحسنة**" (ص١٢٠). وللإنسان مع كل فضيلة ورذيلة ثلاثة أحوال: إما أن يكون في ابتدائها، وإما أن يتوسطها، وإما أن ينتهي فيها إلى ما يستطيع. وغني عن البيان القول إن غاية الفاضل في الفضيلة أن تقع منه أبدا من غير فكر ولا روية لغلبة قواها عليه. وبُعد ما ينافيها منه. كالصانع الحاذق في صنعته. وليس من الضروري في الفضائل القدرة على فعلها بل المطلوب هو التحلي بها: و"حق الإنسان في كل فضيلة أن يكتسبها خلقا ويجعل نفسه ذات هيئة مستعدة لذلك، سواء أمكنه أن يبرز ذلك فعلا أو لم يمكنه: وذلك بأن يكون على هيئة الأسخياء والشجعان والحكماء والعدول، وإن لم يكن ذا مال يبذله ولا عرض له مقام تظهر فيه نجدته ولا معاملة بينه وبين غيره تبرز فيها عدالته" (ص ١٢٥).

والفضائل أنواع لا تحصى، ولكن حصرها بالقول المجمل في خمسة: الفضائل النفسية، والفضائل البدنية، والفضائل الخارجية (الاجتماعية)، والفضائل التوفيقة (التي ترجع إلى توفيق الله)، وأخيرا الفضيلة الصرف أو الخير المحض وهي السعادة الأخروية.

وهذه الأنواع من الفضائل مترابطة يحتاج بعضها إلى بعض "إما حاجة **ضرورية** بحيث لو لم يوجد ذلك لم يصح وجود الآخر، أو حاجة **نافعة**. فالسعادة الأخروية لا سبيل إلى الوصول إليها إلا باكتساب الفضائل النفسية، ولا سبيل إلى تحصيل هذه إلا بالفضائل البدنية، وهذه لا تكمل إلا بالفضائل الخارجية، وهذه تتوقف على توفيق الله.

الفضائل النفسية أربع هي العقل والشجاعة والعفة والعدالة، تبعا لقوى النفس، كما ذكرنا، وهي أنواع أو أمهات لفضائل أخرى. وهكذا:

فالعقل: إذا تقوى يتولد من حسن نظره جودة الفكر وجودة الذكر. ومن حسن فعله تتولد الفطنة وجزالة الرأي. ومن اجتماع هذه الأربع يتولد جودة الفهم وجودة الحفظ.

أما **الشجاعة**: فمتى تقوَّت تولد منها الجود في حال النعمة، والصبر في حال المحنة، والصبر يزيل الجزع ويورث الشهامة المختصة بالرجولية.

وأما العفة فإذا تقوَّت ولدت القناعة، والقناعة تمنع عن الطمع في مال الغير فتولد الأمانة.

وأما **العدالة** فإذ تقوَّت تواد الرحمة، والرحمة هي الإشفاق من أن يفوِّت (الإنسان) ذا حق حقه، فهي تولد الحلم، والحلم يقتضي العفو.

ثم يضيف: "والإنسانية والكرم يجمعان هذه الفضائل. وذلك أن الإنسانية هي الفضائل النفسية المختصة بالإنسان، وبقدر ما يكتسبه الإنسان يستحقها. وفيها تفاضل كثير

كما تقدم في الفرق ما بين الإنسان والإنسان. فمنهم من قد ارتفع حتى لحق أفق الملك (...) ومنهم من اتضع حتى صار في أفق البهائم (...) ومنهم من هو في أواسط هذين. في درجة من درجات كثيرة ، ولهذا صح أن يقال فلان أكثر إنسانية من فلان. وما يختص به لفظ **الإنسانية** فهو الأفعال والأخلاق المحمودة. وأما المذمومات من الأخلاق فتشارك الإنسان فيها البهائم والشياطين (ص ١٤٢).

ويبدو أن الراغب قد استشعر أن الفضائل النفسية التي ذكرها كفروع من "الأمهات الأربع (العقل، الشجاعة، العفة العدالة) لا تستوعب جميع الفضائل خصوصا منها فضائل مركزية في الموروثين العربي والإسلامي، وتدخل في معنى "الإنسانية" أي مما اختص بها الإنسان و يرفع أخلاقه نحو الكمال الإنساني، ولذلك ألحقها بهذه. وذلك مثل المروءة والكرم والحرية والظرف والفتوة والحسب. وقد اعتمد في تحديد معناها على اللغة والاشتقاق (ص ١٤٣-١٤٦).

أما **الفضائل البدنية** فأربع: الصحة، والقوة، والجمال، وطول العمر. أما **الصحة** فهي في اعتدال القوى الأربع الفاعلة في البدن، كما كان يقرر الطب القديم، وهي: الجاذبة، والممسكة، والهاضمة، والدافعة.. أما **القوة** فهي جودة تركيب الأركان الأربعة التي يتألف منها الجسم وهي العظام والعصب واللحم والجلد وما يتبعها. وأما **الجمال** فنوعان: أحدهما امتداد القامة الذي يكون عن اعتدال الحرارة الغريزية (...). والثاني أن يكون مقدودا قوي العصب طويل الأطراف ممتدها رحب الذراع (...) ولا نعني بالجمال هاهنا ما يتعلق به شهوات الرجال والنساء فذلك أنوثية وإنما نعني به الهيئة التي لا تنبو الطباع عن النظر إليها وهو أدل شيء على فضيلة النفس، لأن نورها إذا أشرق تأدّى إلى البدن إشراقها" (ص ١٤٠).

وأما **الفضائل الخارجية** (الاجتماعية) فهي **أربعة** أشياء كذلك: المال والعز والأهل وكرم العشيرة، و"هذه الأشياء نافعة في بلوغ الفضيلة الحقيقية والسعادة الأخروية، وجارية مجرى الجناح المبلغ وإن لم تكن الحاجة إليها في بلوغ ذلك ضرورية". فصاحب المال يتمكن من فضائل إذا فقده لم يمكنه بلوغها، فالفقير الذي يريد أن يكون كريما كساع إلى الهيجاء بغير سلاح. وأما الأهل فنعم العون على بلوغ السعادة، فمن كثر أهله وخالصوه صار له بهم عيون وآذان وأيد... وأما العز فبه يتأبى عن تحمل الذل، ومن لا عز له لا يمكنه أن يذود عن حريمه... وأما كرم العشيرة فإنه يقال له الحسب والشرف، والشرف أخص بمآثر الآباء والعشيرة... ويبين ذلك أن **الأخلاق نتائج الأمزجة** (جالينوس)، ومزاج الأب كثيرا ما يتأدّى إلى الإبن كالألوان والخلق والصور. (ص ١٣٧).

يبقى **الفضائل التوفيقية** وهي **أربعة** أشياء: هداية (=الله)، ورشده، وتسديده، وتأييده. و"**التوفيق موافقة إرادة الإنسان وفعله قضاء الله سبحانه وقدره**، وهو وإن كان في الأصل موضوعا على وجه يصح استعماله في السعادة والشقاوة فقد صار متعارفا في السعادة فقط. "والاتفاق مطاوعة التوفيق، لكن قد يستعمل في السعادة والشقاوة جميعا.

تـلك هـي أنـواع الفضـائل الـتي بهـا تـتحقق الـسعادة. أما الـسعادة المطلقة أو "**السعادة العظمـى** فهـي سـعادة الآخـرة، وهي **أربعة** أشياء : بقاء بلا فناء، وقدرة بلا عجز، وعلم بلا جهـل، وغـنى بـلا فقـر". والفرق بـين الـسعادة والخير المطلق أن **الخير المطلق** هو المختار من أجـل نفسـه، والمخـتار غيره لأجله، وهو الذي يتشـوقه كل عاقل. وأما **السعادة المطلقة** فحسن الحياة في الآخرة وهي الأربع التي تقدم ذكرها.

* * *

تـلك كـانت بالإجمـال فقـرات الفصـل الأول مـن "الذريعـة إلى مكـارم الشـريعة". وقد اسـتوعبت، كمـا رأيـنا، جل الموضوعات التي يدور الكلام حولها في "علم الأخلاق" كما انتقل إلى الـثقافة العـربية مع الموروث اليوناني. لقد أبرزنا الطابع اليوناني الأفلاطوني الواضح للبنية العامـة لهـذا العـلم الذي أراد الراغب الأصفهاني أن يجعل منه "الذريعة إلى مكارم الشريعة". بإلباسـه لبوسـا إسـلاميا. وإذا كـان مـن الممكـن أن تـتجاوز عين النقد ما يطبع هذا الفصـل من تداخـل، يـرقى إلى مسـتوى الخـلط أحيانـا بـين ما ينتمي إلى أفلاطون وما ينتمي إلى أرسـطو، لكونهـا ظاهـرة عامـة عرفها العصر الإسلامي وما قبله، فإنها لا تستطيع أن تتبين العلاقة بين الفصـل الأول الـذي اسـتوفى جـل موضوعات "علم الأخلاق"، على أسـاس التقسـيم الأفلاطوني لقـوى الـنفس كمـا رأيـنا، وبـين الفصـول الـتالية الـتي جعلت عناوينها القوى المذكورة نفسـها و"توابعهـا" والـتي تشغل ٢٦٣ صفحة (مقابل ١٦٦ صفة للفصل الأول). إن القارئ لا يملك أن يكبت شعوره بكونه ينتقل بعد الانتهاء من الفصل الأول إلى كتاب آخر مختلف تماما.

كيف نفسـر هذا التكرار؟

لـنعرض أولا، قـبل الجـواب عـن هـذا السؤال، لعناوين الموضوعات التي تناولتها هذه الفصول.

مـا يجمـع بـين الفصـول الـتالية للفصـل الأول مـن كتاب "الذريعة" هو أنها عبارة عن تعـريفات موسـعة حيـنا، ومقتضـبة حيـنا. تجمـع في الغـالب بـين المعـنى الـلغوي والمعـنى الاصطلاحي، لألفاظ بعضـها يحيل إلى صـفات خلقية وبعضـها إلى أفعال وأنشطة يمكن أن تكون موضـوع مـدح أو ذم. (وكـان يمكـن أن تـدرج في المكـان الـذي يناسـبها في أنواع الفضائل التي تحدث عنها في الفصل الأول، النفسية منها والبدنية والاجتماعية الخ).

وهكـذا نقـرأ في الفصـل الـثاني وهو بعنوان "في العقل والعلم والنطق وما يتعلق بهما وما يضـادها" كلامـا في فضـيلة العقـل وأنواعـه ومنازله وجلالته، والفرق بين العقل والعلم والمعرفة والدرايـة، وثمـرة توابـع العقل، ووجوب بعثة الأنبياء، وكون الرسل والعقل هاديين الخلق إلى الحـق. والإيمـان والإسـلام. والبر والتقوى، والعلم وأنواعه وفضيلته، والمتعلم وما يجب عليه، والمعـلم ومـا يجـب أن يتحراه، والوعظ وأهله، والجدل مع العوام. واختلاف الأديان. والنطق والصـمت، والصـدق والكذب، والشكر، والغيبة والنميمة. والكلام المستقبح، والمزاح والضحك، والحلف.

أما الفصل الثالث وعنوانه "فيما يتعلق بالقوة الشهوانية" فيتناول الحياء، وكبر الهمة، والوفاء والغدر، والمشاورة والنصح، وكتمان السر، والتواضع والكبر، والفخر والعجب، وأنواع اللذات، وما يحسن من المطعم والمشرب والمنكح، والعفة والقناعة، والورع.

وفي الفصل الرابع نقرأ عن الحمية والصبر، والشجاعة، والفزع والجزع، ومداواة الغم وإزالة الخوف، والموت والسرور والعذر والتوبة،والحلم والعفو، والغضب وفضل كظمه، والغيرة والجور، والغبطة والمنافسة.

ثم يخصص الفصل الخامس لـ"العدالة والظلم والمحبة والبغض" : العدالة وفضيلتها، أنواعها وما تستعمل فيه، ما يحسن ترك العدالة فيه، وذكر الظلم، الأسباب التي يحصل بها الضرار، والمكر والخديعة والكيد والحيلة، وماهية المحبة وأنواعها، والصداقة والحث على مصاحبة الأخيار، وفضيلة التفرد عن الناس ورذيلته، والعداوة والغدر.

أما الفصل السادس الذي جعله "فيما يتعلق بالصناعات والمكاسب والإنفاق و الجود والبخل في حاجة الناس في اجتماعهم إلى التظاهر" فيتحدث عن حاجة الناس في اجتماعهم إلى التعاون وعن الفقر والاكتساب، ومدح المال وذمه، وموقف الشرع من أعراض الدنيا، والإنفاق الممدوح والمذموم، والسخاء والجود والشح والبخل.

أما الفصل السابع "في ذكر الأفعال" فقصير جدا تحدث فيه باقتضاب عن الفرق بين الفعل والعمل والصنع، وأنواع الأفعال الإرادية وغير الإرادية وما يُستحق به من الأفعال اللوم وما لا يستحق به ذلك، والأسباب التي يمكن نسبة الفعل إليها.

ربما يشعر القارئ معنا أننا نجد أنفسنا هنا في وضعية مشابهة لتلك التي وجدنا فيها أنفسنا في "تهذيب الأخلاق" لمسكويه[11]. **كتابان في كتاب واحد وموضوع واحد. فكيف نفسر هذه الظاهرة هنا مع الراغب الأصفهاني؟**

لقد سبق أن نوهنا في مقدمة هذا الفصل بالكتاب الذي بين أيدينا وبالمشروع الذي يحمله. لقد اعتبرناه نقلة نوعية على طريق تشييد "أخلاق إسلامية"، "تجاوزت" المحاولات السابقة، سواء منها محاولة المحاسبي الذي نحا بها نحو "أخلاق الآخرة"، أو محاولة الماوردي الذي أرادها أن تجمع بين "أدب الدنيا والدين".

غير أن هذا "التجاوز" لم يَطَل ما بقي حيا من "القديم"، في فكر الراغب الأصفهاني الذي ألف "مفردات القرآن"، و"محاضرات الأدباء" و"أفانين البلاغة" الخ وغيرها من الكتب التي تنتمي بصورة أو أخرى إلى ما سبق أن عبرنا عنه بـ"**سوق الأدب**". والكتابة في "الأخلاق" بدأت في الثقافة العربية، كما بينا ذلك قبل، بكتب "سوق الأدب" التي دشنها ابن قتيبة بكتابه "عيون الأخبار". و"الأول" في كل شيء "سلف" لمن بعده.

لقد وعى الراغب الأصفهاني بعمق الحاجة إلى كتاب في "الأخلاق الإسلامية"، يكون بديلا للمؤلفات التي تنتمي إلى الموروثين الفارسي واليوناني. غير أن ما كان ينقصه هو

---

١١ - انظر الفصل الثاني عشر.

المنهجية التي يتطلبها مثل هذا المشروع. ومثل هذه المنهجية تحتاج إلى معرفة بـ "آلة العلوم"، أي ما أطلق عليه الغزالي "معيار العلم" (المنطق).

بالفعل سنجد هذه المنهجية واضحة ناضجة في محاولة الغزالي تحقيق نفس المشروع. مشروع "أخلاق إسلامية". ولكن في أي اتجاه؟

ذلك ما سنتعرف عليه في القسم الثالث والأخير من هذا الفصل.

-٤-

يقع أبو حامد الغزالي (٤٥٥- ٥٠٥ هـ) في نقطة تماس بعض تيارات الفكر العربي الإسلامي وتقاطع بعضها الآخر. وقد حصل ذلك في مرحلة بلغت فيها هذه التيارات جميعا أوج نموها وكمال نضجها. مرحلة تميزت أيضا باضطرابات سياسية وتحولات فكرية عميقة. وقد شارك الغزالي بهذه الصورة أو تلك في هذه التحولات ومارس فعاليته الفكرية مع أو ضد التيارات المتصارعة في عصره، فاتخذ مواقف متباينة وأحيانا متناقضة في لجة الصراعات الفكرية والإيديولوجية في عصره[١٢].

ألف الغزالي في الفقه والأصول والكلام، وفي المنطق والفلسفة والتصوف. ويهمنا هنا مؤلفاته في "الأخلاق" وأهمها كتابان: كتاب "ميزان العمل" وكتاب "إحياء علوم الدين". والفرق بين الكتابين كبير جدا : الأول ختم به سلسلته الفلسفية، والثاني دشن به "نهاية الفلسفة" في المشرق وحلول التصوف محلها. الأول ينتمي إلى الموروث اليوناني بموضوعاته ومنهجه وتصنيفاته، والثاني ينتمي إلى الموروث الصوفي بروحه والغرض منه، وإلى الموروث البياني بمنهجه وتصنيفاته، وإلى الموروث اليوناني ببنيته العميقة، وهو في كليته استئناف لمحاولة إنشاء "أخلاق إسلامية"، ولكن ليس في أفق الراغب الأصفهاني ولا الماوردي بل في أفق الحارث المحاسبي. وإذن فمحاولة الغزالي ستعود بنا إلى الوراء ولكن في اتجاه آخر!

أما "ميزان العمل" فهو لا يختلف، لا في روحه ولا في بنيته، عن النموذج الأفلاطوني/الأرسطي كما راج في الثقافة الإسلامية : فهو ينطلق من البحث في السعادة لينتقل إلى النفس وقواها ثم إلى مجاهدة الهوى وإمكان تغيير الخلق، ثم إلى مجامع الفضائل التي تنال بها السعادة، وفي مقدمتها "أمهات الفضائل: الحكمة، الشجاعة، العفة، العدالة". وما يندرج تحتها الخ، لينتهي إلى بيان "الطريق في نفي الغم في الدنيا" و"نفي الخوف من الموت" (جالينوس).

لقد كان من المنطقي أن نعرض لكتاب "ميزان" العمل" ضمن الموروث اليوناني (أخلاق السعادة) لو كنا ننوي تفصيل القول في مضمونه. ولو فعلنا ذلك لكنا سنكرر ما رأيناه عند

١٢ - انظر بحثا لنا بعنوان: "فكر الغزالي : مكوناته وتناقضاته"، وكنا قد ساهمنا به في ندوة "أبو حامد الغزالي" التي عقدتها كلية الآداب بالرباط عام ١٩٨٧. وقد نشرت ضمن كتابنا **التراث والحداثة** ص ١٦١. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. انظر أيضا **تكوين العقل العربي**. الفصل الحادي عشر. فقرة ٧ . والمدخل الذي صدرنا به الطبعة التي أشرفنا عليها من "**تهافت التهافت**" لابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت

مسكويه. ما نريده من "ميزان العمل" هنا هو جملة عناصر ستعيننا على تحديد أحسن لوضع كتاب "إحياء علوم الدين".

عرض الغزالي وسط كتابه إلى الفرق بين طريق الصوفية وطريق "النظار" (=الفلاسفة). في الكلام عن "تزكية النفس" (الأخلاق)، فبين أن طريق الصوفية يقوم على "تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكل الهمة على الله تعالى". بينما يقوم طريق "النظار" على "تحصيل العلوم بمعرفة "معيار العلم" (المنطق) أولا (...) وتحصيل العلوم الحقيقية في النفس بطريق البحث والنظر على غاية الإمكان، وذلك بتحصيل ما حصله الأولون أولا، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما ينكشف للخلق الباحثين عن الأمور الإلهية". ثم أورد بعد ذلك سؤالا اعتراضيا بصيغة: "فإن قيل: فقد مهدت للسعادة طريقين متباينين. فأيهما أولى عندك"؟ :طريق الصوفية أو طريق "النظار"؟

أجاب الغزالي : "إن الحكم بالنفي أو الإثبات في هذا على الإطلاق خطأ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال. فكل من رغب في السلوك بعد كبر سنه فالأولى به أن يقتنع بطريق الصوفية وهو المواظبة على العبادة وقطع العلائق". وإن كان ذكيا و"تنبه في عنفوان عمره لهذا الأمر وهو مستعد لفهم العلوم وصادف عالما مستقلا بالعلوم (...) فالأولى به أن يقدم طريق التعلم فيحصل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعلم". ثم له بعد ذلك أن "يؤثر الاعتزال عن هذا الخلق والإعراض عن الدنيا والتجرد لله"[١٣]. وواضح أن الغزالي يبرر هنا بطريق غير مباشر المسلك الذي سلكه هو شخصيا!

ومهما يكن، فالمهم عندنا هنا هو أن الغزالي يعود إلى الموضوع في خاتمة كتابه فيخاطب قارئه: "لعلك تقول: كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين، ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد، فما الحق من هذا المذهب"؟ ومعلوم أن الغزالي كان شيخ الأشعرية في زمانه، وله باع طويل في علم الكلام الأشعري وفي الفقه وأصوله، إضافة إلى دعوته الملحة إلى ضرورة تبني المنطق الأرسطي. وهذا كله يتعارض مع التصوف، منهجا ومذهبا. وإذن فالاعتراض يمس في الصميم حقيقة موقف الغزالي من "أصناف الطالبين" للحقيقة. وقد انتقده معاصروه —فضلا عمن جاء بعده— على عدم استقراره على مذهب بعينه حتى قيل عنه إنه "صوفي مع المتصوفة، فيلسوف مع الفلاسفة، أشعري مع الأشاعرة " الخ.

يرد الغزالي على ذلك الاعتراض بما يزكيه فيقول: "المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب: إحداها: ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات، والأخرى ما يسار به في التعليمات والإرشادات، والثالثة ما يعتقده الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات". وإذا نحن طبقنا هذه المراتب على كتب الغزالي أمكن القول إن كتبه الجدلية، كردوده على الفلاسفة والباطنية والمتكلمين المخالفين لمذهب الأشعرية الخ، تدخل ضمن الصنف الأول. أي في "ما

١٣ – الغزالي. أبو حامد. **ميزان العمل**. نشر سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٤. ص ٢٢١–٢٢٨.

يتعصب له في المباهاة والمناظرات". أما كتبه في الفقه والأصول والعقيدة الأشعرية وكتبه المنطقية فتدخل في الصنف الذي "يسار به في التعليمات والإرشادات". وأما ما أورده من "علم المكاشفة" في كتبه الأخرى مثل بـ"المضنون به على غير أهله". و"مشكاة الأنوار" و"معارج القدس" و"المعارف العقلية" وغيرها من نصوصه المطبوعة بالطابع الهرمسي فهي من الصنف الثالث الذي "يعتقده الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات".

أين نضع الكتابين اللذين بين أيدينا الآن : "ميزان العمل" و"إحياء علوم الدين"؟

أما "ميزان العمل" فهو ليس كتاب جدل (الصنف الأول). وهو لا يخوض لا في "العلم النظري" ولا في "الكشف" بل موضوعه "العلم العملي" كما يقول الغزالي نفسه. ذلك أن "شيخ الإسلام" يتبنى في هذا الكتاب التقسيم الأرسطي للعلم إلى : العلم النظري (الإلهيات، الطبيعيات الخ). والعلم العملي وهو -كما يقول الغزالي- "ثلاثة علوم: علم النفس بصفاتها وأخلاقها وهو الرياضة ومجاهدة الهوى (**تدبير النفس**). **وهو أكبر مقصود هذا الكتاب**. وعلمها بكيفية المعيشة مع الأهل والولد والخدم والعبيد" (تدبير المنزل). "وعلم سياسة أهل البلد والناحية وضبطهم"[١٤] (تدبير المدينة) (ص ٢٣٠-٢٣٢). فكتاب "ميزان العمل" هو بصريح عبارة الغزالي نفسه: كتاب في "تدبير النفس" كما يتحدد في الموروث اليوناني.

هل ينطبق هذا أيضا على "إحياء علوم الدين"؟

لا شك في ذلك. إنه ينتمي إلى نفس "المرتبة" التي ينتمي إليها كتابه "ميزان العمل". أعني: مرتبة "ما يسار به في التعليمات والإرشادات". فالكتاب ليس مما "يتعصب له في المباهاة والمناظرات" ككتب علم الكلام، ولا مما "يعتقده الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات". والغزالي نفسه يؤكد، كما سنرى، أن كتابه هذا لا يضم شيئا من ما يسميه بـ"علم المكاشفة"، بل موضوعه "علم المعاملة" لا غير.

هل يعني هذا أنه كتاب في "الأخلاق" مثله مثل "ميزان العمل"؟ وأن "إحياء علوم الدين" كتاب في "أخلاق الدين" و"ميزان العمل" كتاب في أخلاق العقل؟

الواقع أن الأمر سيكون كذلك بالفعل إذا نحن ربطناه بأقدم مرجع اعتمد عليه ونقل عنه أفكاره وكثيرا من نصوصه، أعني الحارث المحاسبي. غير أن الغزالي الذي يقع في ملتقى طرق والذي كان نهاية وبداية في نفس الوقت، لا تحتويه قراءة من بعد واحد، بل لا بد من النظر إليه من خلال ثلاثة أبعاد: الآن، وما قبل، وما بعد.

وهكذا، فإذا نحن قرأنا كتاب "إحياء علوم الدين" بـ"ما بعد" الغزالي فلن يكون هناك شك في أنه سيبدو لنا يشكل منطلقا جديدا ودفعة قوية في تاريخ التصوف في الإسلام. ولكننا إذا قرأناه بـ"ما قبله" فسنجده بمثابة تتويج لتلك العملية التي بدأت داخل الموروث اليوناني في الأخلاق، مع العامري ومسكويه، ونضجت مع الراغب الأصفهاني، عملية "**أسلمة**" الأخلاق اليونانية. ومن هذه الزاوية سنتعامل معه هنا.

---

١٤ - نفس المرجع ص ٢٠٣-٢٣٢.

معروف عن الغزالي أنه يتجنب الأسماء الفلسفية للعلوم والنظريات التي يتبناها ويضع لها أسماء أخرى من حقل التفكير العربي الإسلامي. لقد ألف في المنطق عددا من الكتب لم يطلق على أي منها اسم "المنطق" بل أعطاها أسماء من قبيل: محك النظر، معيار العلم، القسطاس المستقيم. وألف كتابا في الأخلاق أو العلم العملي وسماه "ميزان العمل". وعندما يكون بصدد رأي يتبناه، وهو لفلاسفة، ينسبه لـ "أهل النظر" وهكذا. أما "إحياء علوم الدين" فهو عنوان من مبتكراته فعلا. ولكن ما أن يأخذ القارئ في مطالعة الكتاب حتى يجد نفسه أمام مصطلحات غزالية "جديدة"، أعني أسماء جديدة لموضوعات قديمة، وفي مقدمتها ما يسميه بـ "علم المكاشفة" و"علم المعاملة"، وبلغة الصوفية: الأحوال والمقامات، وبلغة الفلاسفة: الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، أو العلم النظري، والعلم العملي.

وبدون الانشغال بمناقشة هذا النوع من المقارنات ومدى مطابقة كل طرف مع الطرف المقابل له، فإن شيئا واحدا مؤكدا، هو ما يهمنا هنا، وهو أن الغزالي أراد من كتاب "إحياء علوم الدين" أن يكون جامعا لـ "علم المعاملة". يقول الغزالي: "والمقصود من هذا الكتاب هو علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب"[١٥]. والمقصود بـ"الرخصة هنا" رخصة الدين كما يقررها الفقهاء، والغزالي لا يريد أن يتهم بما يتهم به الفقهاء المتصوفة أصحاب "المكاشفة" الذين يقول معظمهم بوحدة الوجود (أو وحدة الشهود أو الاتحاد أو التوحيد أو الفناء، والمعنى واحد في نهاية التحليل). لذلك تجنب الكلام في التصوف (النظري) في هذا الكتاب بينما ألف فيه بأسماء أخرى مثل "المضنون به على غير أهله" و"مشكاة الأنوار"، تماما كما صنف في "التصوف" (العملي) باسم "علم المعاملة"، على الرغم من أن "علم المعاملة" هذا لا يتطابق تمام التطابق مع ما يذكره المتصوفة في "العمل". ومهما يكن من أمر فـ "إحياء علوم الدين" ينتمي إلى الطرف الذي يقع فيه "العلم العملي" أو الأخلاق، في الفلسفة، و"علم المعاملة" في التصوف.

بعد هذه التوضيحات ننتقل إلى علاقة هذا الكتاب بكل من التصوف والفقه والأخلاق، وهي العلوم التي تدخل في دائرة "العمل" أو "المعاملة".

أما علاقته بـ"علم الأخلاق" وبالأخلاق اليونانية بالضبط فتقع كما قلنا على مستوى **بنيته العميقة**، أعني وراء تقسيم الكتاب إلى أبواب وفصول أو ما في معناها، وهذا ما سيتضح من خلال هذا الفصل كله. وأما علاقته بـ"التصوف" فاللافت للانتباه أن الغزالي يتجنب استعمال لفظ "التصوف" في هذا الكتاب، فهو لا يذكره بالاسم إلا عرضا؛ ولا يستعمل من مصطلحات الصوفية إلا الشائع منها، بل كثيرا ما يضع في مقابلها مصطلحات من عنده. كما يتجنب ذكر "المتصوفة" بهذا الاسم إلا نادرا ويستعمل بدله أسماء عامة مثل "الطالبين"، "الصديقين" الخ. أما الفقهاء فهو يذكرهم ويدخل معهم في سجال ويتهمهم بتهم من جنس ما

---

١٥ - أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدين. دار المعرفة. بيروت. د. ت. خمس مجلدات. وإلى هذه الطبعة نحيل داخل المتن.

يتهمهم به خصومهم المتصوفة. ولكنه بالمقابل يعلن أنه اختار بناء كتابه على نفس أبواب الفقه لأنه كما يقول رأى "الرغبة من طلبة العلم صادقة في الفقه (...) والمتزيي بزي المحبوب محبوب"! ولذلك يتساءل : "فلِمَ أُبْعِدُ أن يكون تصوير الكتاب بصورة الفقه تلطفا في استدراج القلوب؟" (ص ٤).

"إحياء علوم الدين" كتاب يلبس لباس الفقه ولكنه ليس كتابا في الفقه. وهو وإن كان مثله من "علم الفروع" فإنه يختص بـ"ما يتعلق **بمصالح الآخرة** وهو علم أحوال القلب وأخلاقه المحمودة والمذمومة". أما الفقه فهو "يتعلق **بمصالح الدنيا** (...) والمتكفل به الفقهاء وهم علماء الدنيا" (ص ١٧).

هذه المقارنة بين الفقه و"علم المعاملة" تذكرنا بالمقارنة التي رأيناها قبل عند الراغب الأصفهاني بين الفقه و"مكارم الشريعة". والحق أن العلاقة بين كتاب "الذريعة إلى مكارم الشريعة" وكتاب "إحياء علوم الدين" تتعدى هذا النوع من العلاقة غير المباشرة. ذلك أن بعض المؤرخين يذكرون أن الغزالي "كان دائما يحمل معه في حله وترحاله "كتاب "الذريعة إلى مكارم الشريعة" للأصفهاني"[١٦]. ومن هنا يمكن القول إن مشروع "الذريعة" للأصفهاني هو الذي أوحى للغزالي بمشروع "الإحياء". وإذا شئنا وضع كتاب "الإحياء" في مكانه من سياق تطور الفكر الأخلاقي في الإسلام كما عرضناه لحد الآن في الفصول السابقة وجب القول إنه يتوج تلك المحاولات التي أرادت "**أسلمة**" الأخلاق اليونانية. والفرق بينه وبين "الذريعة" هو أنه بينما فكر الأصفهاني في مشروعه داخل النظام المعرفي الذي ينتمي إليه : **البيان**. فكر الغزالي في "إحياء علوم الدين" داخل النظام المعرفي الذي كان يدعو إليه : **العرفان**. وهذا الفرق على مستوى الأساس المعرفي نتج عنه فرق في غاية الأهمية والخطورة على مستوى النظرة إلى الحياة وبالتالي نظام القيم.

ذلك أن أنه بينما حصر الراغب الأصفهاني مجال الفقه في أحكام الشريعة وجعل مجال "مكارم الشريعة" هو **الاستخلاف**، استخلاف الله الإنسان في الأرض بقصد عمارتها، كما شرحنا ذلك قبل، يخص الغزالي الفقه بـ"**مصالح الدنيا**" بما في ذلك عمارة الأرض، ويخص "علم المعاملة" بـ"مصالح الآخرة". ومع أن السعادة القصوى عند كل منهما هي في الآخرة، فإن الحياة الدنيا في منظور البيانيين لست مجرد طريق سفر يشغله المسافر بما يقربه من الحياة الأخرى، بل الحياة الدنيا في نظر البيانيين لها قيمة ذاتية، فالله جعل الإنسان في الأرض خليفة ليعمرها ويمارس فعل الخير فيها ويأخذ نصيبه منها وينشر كلمة الحق في أرجائها الخ. وذلك كله يتطلب التدبير والسياسة. أما المتصوفة فموقفهم من الدنيا هو الزهد فيها والإعراض عنها والاتجاه بالكلية نحو الله لتحصيل حال الفناء، كما سبق أن رأينا ذلك

١٦ - انظر بروكلمان . تاريخ الأدب العربي. ٥/٢٠٩. حاجي خليفة. كشف الظنون ٨٢٧/١.

بتفصيل[١٧]. وبعبارة أخرى إن "المعاملة" عندهم ليست من أجل "صلاح الدنيا" كما رأينا عند الماوردي والأصفهاني. بل إن "المعاملة عندهم هي من أجل "المكاشفة" . كما يقول الغزالي نفسه.

هنا يفترق "إحياء علوم الدين" عن الأخلاق ليلتحق بالتصوف.

-٥-

بعد هذه المقدمات التي حددنا فيها وضع أشهر كتب الغزالي وأشدها تأثيرا في مسار الحضارة العربية الإسلامية وفي نظام القيم الذي ساد فيها بعده. نعرض الآن لمضمونه.

يستهل الغزالي كتابه بالرد على منتقديه الذين كانوا قد أخذوا عليه اعتزاله الحياة العامة بعد الأزمة الروحية التي تعرض لها متهما إياهم بـ "العمى عن جلية الحق مع اللجاج في نصرة الباطل"، موجها التهم الغليظة للفقهاء والوعاظ والمتكلمين مستعيدا نقد المحاسبي لهؤلاء الذي انشغلوا بالدنيا وأهلها. حتى **علم الآخرة** أصبح من بين الخلق مطويا وصار نسيا منسيا" (ص ٢).

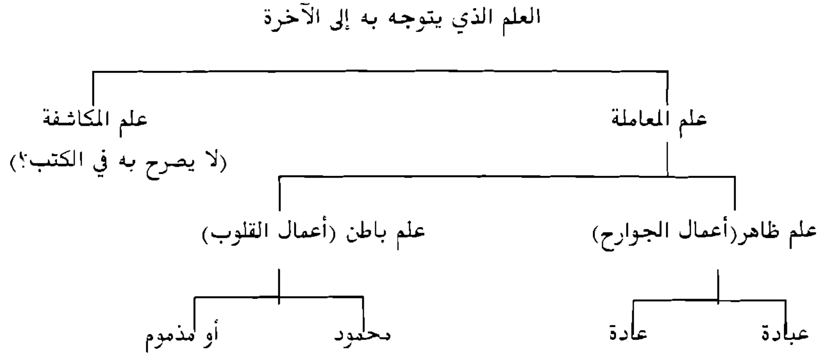
الكتاب إذن في "**علم الآخرة**" ،فما هي حقيقة هذا العلم: ما مضمونه. وما مسائله وأقسامه الخ.

يقول الغزالي: "العلم الذي يتوجه به إلى الآخرة ينقسم إلى علم المعاملة وعلم المكاشفة. وأعني بعلم المكاشفة ما يطلب منه كشف المعلوم فقط. وأعني بعلم المعاملة ما يطلب منه مع الكشف العمل به. والمقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب وأن كانت هي غاية مقصد الطالبين ومطمع نظر الصديقين. **وعلم المعاملة طريق إليه**". هنا يفترق الغزالي عن المحاسبي. فبينما يجعل هذا الأخير من "المعاملة" طريقا إلى الآخرة يجعله الغزالي طريقا إلى "**المكاشفة**"! ومن هنا يرتبط الغزالي بالتصوف أي بما يعتقد أنه ميدان "الحق" عنده.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يفترق الغزالي عن المحاسبي في كونه يضم "علم الظاهر" أو الفقه، إلى "علم المعاملة"، هذا في حين يجعل المحاسبي الفقه، بوصف يعنى بـ "العبادة الظاهرة" في جانب، وعلم المعاملة بوصف يعنى بـ "العبادة الباطنة" أو "أخلاق الدين" في جانب آخر. يقول الغزالي : "ثم إن علم **المعاملة** ينقسم إلى **علم ظاهر** وأعني العلم بأعمال الجوارح، وإلى **علم باطن** أعني العلم بأعمال القلوب. والجاري على الجوارح. إما **عادة وإما عبادة**. والوارد على القلوب التي هي بحكم الاحتجاب عن الحواس من عالم الملكوت إما محمود وإما مذموم (...). فكان المجموع أربعة أقسام، ولا يشذ نظر في علم المعاملة عن هذه الأقسام.

---

١٧ -الفصل ١٨.



على أن الغزالي لا يعني هنا بالفقه (العبادة–المعاملة) الأحكام الشرعية بل يقصد "الآداب الشرعية" التي ينبغي أن تراعى عند تنفيذ وأداء هذه الأحكام. وعلى أساس هذا التصنيف الرباعي الذي يجعل علم المعاملة أربعة أقسام. بنى الغزالي كتابه، فجعله أربعة أرباع : ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات (الرذائل)، وربع المنجيات (الفضائل). وفيما يلي موجز ما في كل منها.

يشتمل **"ربع العبادات"** على ثلاثة أقسام: القسم الأول "كتاب العلم" وهو مما اعتاد المؤلفون الإسلاميون في الأخلاق البدء به (راجع الأصفهاني)، والثاني "كتاب قواعد العقائد" وقد عرض فيه العقيدة الأشعرية. بعد ذلك تتوالى كتب "أسرار" العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج، ثم " كتاب آداب تلاوة القرآن" و"كتاب الأذكار والدعوات" وكتاب ترتيب الأوراد في الأوقات". وقد جمع الغزالي في هذه "الكتب" (=أبواب) ما ذكره الفقهاء والمؤلفون السابقون في التصوف من آداب هذه العبادات.

أما **"ربع العادات"** فقد ذكر فيه "أسرار المعاملات الجارية بين الخلق وأغوارها ودقائق سننها وخفايا الورع في مجاريها وهي مما لا يستغني عنها متدين" (آداب الأكل، آداب النكاح، أحكام الكسب، الحلال والحرام، آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، العزلة، آداب السفر، السماع والوجد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الحسبة)، آداب المعيشة وأخلاق النبوة). وكثير من هذه الموضوعات تطرق إليها الفقهاء والمصنفون في التصوف والآداب الشرعية.

ويضم **"ربع المهلكات"**، أو الرذائل، ذكر "كل خلق مذموم ورد في القرآن، بإماطته وتزكية النفس عنه، وتطهير القلب منه". وهكذا يذكر من كل واحد من تلك الأخلاق حده وحقيقته، ثم... سببه الذي منه يتولد، ثم الآفات التي عليها تترتب، ثم العلامات التي بها تعرف، ثم طرق المعالجة التي بها منها يتخلص. كل ذلك مقرونا بشواهد من الآيات

والأخبار والآثار": وهكذا يتناول هذا "الربع" بالتفصيل شرح "عجائب القلب"، ورياضة النفس، وآفات الشهوتين: شهوة البطن وشهوة الفرج، وآفات اللسان، وآفات الغضب والحقد والحسد، وذم الدنيا، وذم المال والبخل، وذم الجاه والرياء، وذم الكبر والعجب، وذم الغرور. وقد جمع الغزالي في هذا "الربع" ما يذكر في كتب الأخلاق المنتمية للموروث اليوناني حول النفس وأقسامها وصفاتها، خاصة المذمومة منها (الرذائل)، مستفيدا في نفس الوقت مما ذكره المؤلفون في التصوف في الموضوع إما نقلا عن كتب "الأخلاق" وإما اجتهادا منهم في تحليل التجربة الصوفية.

أما الربع الأخير وهو في "**المنجيات**" أو الفضائل، فقد ذكر فيه "كل خلق محمود وخصلة مرغوب فيها من خصال المقربين والصديقين التي بها يتقرب العبد من رب العالمين". وهكذا عرض بالتفصيل للموضوعات التالية: التوبة، الصبر والشكر، الخوف والرجاء، الفقر والزهد، التوحيد والتوكل، المحبة والشوق والأنس والرضا، النية والصدق والإخلاص، المراقبة والمحاسبة، التفكر، ذكر الموت. وفي هذا "الربع" يجمع الغزالي بين تحليلات المؤلفين في الأخلاق "اليونانية" التي تخص "الفضائل" وبين تحليل المتصوفة لما يسمونها "المقامات".

واضح إذن أن مادة الكتاب بأجمعها مأخوذة من كتب الأخلاق وكتب التصوف. أخذ الغزالي ذلك نقلا ونسخا، وكثيرا ما فعل ذلك حرفيا. وهذا شيء معروف وقد أبرزه القدماء والمحدثون: لقد نقل معظم مادة "قوت القلوب" لأبي طالب المكي و"الرعاية لحقوق الله" للمحاسبي، كما استفاد بصورة مباشرة من رسالة القشيري، هذا إضافة إلى ما ملأ به كتابه من أحاديث منسوبة إلى النبي (ص) وجلها مطعون في صحته. وفي جميع هذه النقول التي تشكل القسم الأكبر من حجم "الإحياء" لا يذكر الغزالي مصادره بل "ربما ستر هذا بتغيير العناوين"(١٨).

ولم يقتصر الغزالي على النقل من المتصوفة والغرف من الحديث الضعيف ومن الإسرائيليات، بل لقد نقل أيضا من الكتب التي تعرض الموضوعات الأخلاقية والمنتمية إلى الموروث اليوناني فنقل عن "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، ومن "الذريعة" للراغب الأصفهاني الخ. وهذا واضح بجلاء في الربع الثالث والرابع، الخاصين بالرذائل والفضائل. وفيما يلي أمثلة.

يستهل الغزالي ربع "المهلكات" بشرح معنى القلب والروح والنفس والعقل الخ. يتلو ذلك الكلام عن "رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلب". ولكنه ينطلق في تعريف الخلق بعبارات لا تختلف كثيرا عما رأيناه عند مسكويه. ثم يقول: "فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة. وكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقا لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخد، بل لا بد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر. فكذلك في

---

١٨ - زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة د-ت ص ٧٣. انظر أمثلة على ذلك في الصفحة نفسها.

الباطن **أربعة أركان** لابد من الحسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق. فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق، وهي: قوة العلم. وقوة الغضب. وقوة الشهوة، وقوة العدل بين القوى الثلاث". وهذه هي قوى النفس على مذهب أفلاطون. كما رأينا، يستعيدها الغزالي ويشرحها كما يفعل المؤلفون في الأخلاق اليونانية. وهكذا ف "قوة **العلم** يرجع حسنها وصلاحها في أن تصير بحيث يسهل بها إدراك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال. والحق والباطل في الاعتقادات، وبين الجميل والقبيح الأفعال. فإذا صلحت هذه القوة حصل منها ثمرة **الحكمة**، والحكمة رأس الأخلاق الحسنة، وهي التي قال الله تعالى فيها "ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا". وأما قوة **الغضب** فحسنها في أن يصير انقباضها وانبساطها على حد ما تقتضيه الحكمة، وكذلك **الشهوة** حسنها وصلاحها في أن تكون تحت إشارة الحكمة، أعني إشارة العقل والشرع. وأما قوة **العدل** فهو ضبط الشهوة والغضب تحت إشارة العقل والشرع.. وحسن القوة الغضبية واعتدالها يعبر عنه **بالشجاعة** وحسن قوة الشهوة واعتدالها يعبر عنه **بالعفة**. فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تسمى تهورا. وإن مالت إلى الضعف والنقصان تسمى جبنا وخورا. وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى شرها وإن مالت إلى النقصان تسمى جمودا".

بعد ذلك ينتقل إلى نظرية أرسطو في الوسط الفاضل فيقول: "**والمحمود هو الوسط وهو الفضيلة**. والطرفان رذيلتان مذمومتان. والعدل إذا فات فليس له طرفا زيادة ونقصان. بل له ضد واحد وهو مقابله، وهو الجور. وأما الحكمة فيسمى إفراطها عند الاستعمال في الأغراض الفاسدة خبثا وجربزة، ويسمى تفريطها بُلها. والوسط هو الذي يختص باسم الحكمة: **فإذن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل" (...)** فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها".(ج٣ ص ٥٤) . ثم يعرض لتربية الأطفال وينقل عن مسكويه وغيره ما قيل في هذا الموضوع (ج٣ ص ٧٣). بعد ذلك يأخذ في الحديث عن الرذائل أو المهلكات مخصصا لكل منها "كتابا" (كسر الشهوتين. آفات اللسان. ذم الغضب والحقد والحسد. ذم الدنيا، ذم البخل، ذم الجاه والرياء، ذم الكبر والعجب، ذم الغرور).

وفي قسم المنجيات يعرض الفضائل الأخلاقية على طريقة المتصوفة في عرضهم للمقامات ويجعلها عشرة "كتب": التوبة. الصبر والشكر. الخوف والرجاء. الفقر والزهد. التوحيد والتوكل، المحبة والشوق والأنس والرضى. النية والإخلاص والصدق. المراقبة والمحاسبة. الفكر، ذكر الموت. ومع ذلك فالمضمون الذي يعطيه لهذه "المقامات" يجمع بين تحليلات المتصوفة وتحليلات فلاسفة الأخلاق.

* * *

وبعد، فماذا يبقى في "إحياء علوم الدين" من صنع للغزالي؟ وإلامَ ترجع تلك الشهرة التي كانت لهذا الكتاب، وما تزال؟

في رأينا أن الغزالي لم يكتب في "علم المعاملة" بل "تكلم" فيه. فمنذ السطور الأولى يتصرف كما يتصرف "المتكلم" : يجادل ويساجل: يدافع عن وجهة نظره ضد وجهات النظر الأخرى، وبعنف أحيانا كثيرة، متهما من يعتبرهم مخالفين له إما بالجهل وإما بالغفلة والقصور. وهو في جداله ومساجلاته يحشد الأدلة من كل نوع لصالح رأيه : يذكر موضوع الفصل أو الباب أو الكتاب ويحشد حججا من "النقل" لصالحه، بعضها آيات من القرآن وكثير منها أحاديث ضعيفة ومرويات من هنا وهناك، حتى إذا استنفذ جعبته من "النقل" انتقل إلى عرض المسألة عرضا حجاجيا على طريقة المتملكين: يدلي برأي ويفترض اعتراضات ليرد عليها. وهو في كل ذلك يصدر **عن المذهب الكلامي الأشعري** ويكرس وجهة نظره ويؤول مسائل التصوف بما لا يتعارض مع ثوابت هذا المذهب. يحكم بالجواز أو بالتحريم أو بالإباحة على هذا العلم أو ذاك. أو هذا السلوك أو ذلك! يجرم القول بالسببية ويكرس الجبر والتوكل والاستسلام. انطلاقا من أصول الأشعرية وأدبيات الصوفية.

وهكذا يمكن القول إن المهمة التي ندب الغزالي نفسه لها في كتابه "إحياء علوم الدين" لم تكن بيان كيفية "المعاملة" (تطهير النفس الخ) بل حمل القارئ على اعتناق رأي معين في "التعامل" مع جميع العلوم وأنماط السلوك. وهكذا نقرأ بين ثنايا الكتاب جميع ما قرره من مواقف سلبية في كتبه الأخرى، خصوصا تلك التي ألفها في علم الكلام وفي الرد على الفلاسفة والفرق الأخرى.

إن كتاب "إحياء علوم الدين" كتاب في تقرير "الفكر الوحيد" في جميع الميادين التي هي أصلا مجال طبيعي لاختلاف الآراء. إنه إعلان بـ "موت الاختلاف" وسد باب الاجتهاد"، ليس في الفقه فحسب بل في كل علم ومعرفة.

من هذه الناحية يجب النظر إليه كعنصر **من أشد العناصر تخديرا في نظام القيم في الثقافة العربية**. ومن هذه الزاوية فهو أبعد ما يكون عن الأخلاق الإسلامية الحقيقة. بل إن مشروعه فيه انحراف عنها على طول الخط، كما سيتضح في الفصل التالي.

الفصل الثالث والعشرون

في الإســـلام :

المصلحة أساس الأخلاق والسياسة

-١-

عندما قدمت خطاطة مشروع هذا الكتاب في محاضرة ألقيتها قبل نحو أربع سنوات (عام ١٩٩٧) لم أكن مستوفيا لجميع المراجع الممكن الحصول عليها: كنت افتقد إلى أي كتاب من كتب التراث يصح اعتباره بحق ممثلا للموروث الإسلامي "الخالص" في مجال الأخلاق. ومع أنني لم أكن قد درست بعمق وتفصيل المؤلفات التي تحدثنا عنها في الفصلين السابقين فإن عملية الاستكشاف التي قمت بها قد ولدت في نفسي قناعة بأن أيا منها لا يمثل تمثيلا حقيقيا ما يمكن وصفه بأنه الأخلاق التي تنتسب فعلا إلى الموروث الإسلامي "الخالص". وإليه وحده، أخذا بعين الاعتبار أن قاعدة هذا الموروث هو القرآن. ذلك لأن مصاحبتي الطويلة للقرآن الكريم، سواء خلال أعمالي السابقة أو خارجها، قد جعلتني اعتبر بكيفية تلقائية أن ما يمكن وصفه بأنه القيمة المركزية في "أخلاق القرآن" هو "**العمل الصالح**".

وهذا ما أبرزته في المحاضرة المشار إليها، انطلاقا من أن قيمة القيم في كل دين هي "**الإيمان**" به وبتعاليمه. غير أن الإيمان في الإسلام ليس من أجل الله، فالله غني عن العالمين. بل هو من أجل الإنسان. ومن هنا ورد لفظ "الإيمان" وما اشتق منه مقرونا في القرآن، في الأغلب الأعم، بألفاظ وعبارات أخرى تشير إلى وجهته الاجتماعية ومضمونه الإنساني. ومن العبارات التي تتكرر في القرآن بعد لفظ "الإيمان" وكأنها ترتبط معه بعلاقة شرط بمشروط عبارة "**العمل الصالح**". ويكفي أن يقوم المرء باستعراض سريع للخطاب القرآني حتى يلاحظ أن عبارة "**الذين**

آمنوا وعملوا الصالحات"، التي تتكرر مرارا بهذه الصيغة أو بصيغ أخرى، ترمز حقا إلى أن "العمل الصالح" هو محور القيم الإسلامية القرآنية. واجتماع "الإيمان" و"العمل الصالح" تنتج عنه قيمة دينية أخرى تعتبر من أسمى القيم في كل دين هي"**التقوى**"، ولها في القرآن مكان أسمى. والسياقات التي وردت فيها تشير كلها إلى أنها ليست مجرد قيمة تدل على فضيلة تربط المؤمن بالله، بل هي أيضا فضيلة تتجه نحو الآخرين، نحو الناس. ومن استقراء الآيات القرآنية التي وردت فيها هذه القيمة الأخلاقية الكبرى ندرك بسهولة أن العمل الصالح مقوم أساسي فيها، وبعبارة أخرى يمكن القول إن الإيمان وحده ليس تقوى، بل لابد أن يصاحبه العمل الصالح. وبما أن التقوى هي القيمة المركزية في كل دين فإن ما يشكل خصوصية الإسلام في هذا المجال كون التقوى فيه يؤسسها العمل الصالح. ومن هنا يبدو واضحا أنه إذا كانت التقوى هي القيمة المركزية في الإسلام كـ"دين"، شأن جميع الأديان، فإن "العمل الصالح" هي القيم المركزية في "الأخلاق" التي تنتمي إليه : "**الأخلاق الإسلامية**". ولذلك وجب وصفها بأنها "**أخلاق العمل الصالح**".

لقد أبرزت هذا المعنى في المحاضرة المشار إليها، ثم أبديت أسفي لكون المرء لا يملك إلا أن يلاحظ "أن التراث العربي الإسلامي يخلو، أو يكاد، من دراسات ومؤلفات في أخلاق المروءة أخلاق العمل الصالح التي هي بحق الأخلاق العربية والإسلامية. لقد اتجه الفقهاء إلى العبادات والمعاملات واهتموا بالجانب القانوني فيها وأهملوا إهمال شبه تام فقه الأخلاق العربية الإسلامية. والنتيجة هي أن القيم الأخلاقية، الفردية والاجتماعية والسياسية المنتمية إلى الموروثين الفارسي واليوناني/ الهيلينستي هي التي احتلت الساحة الثقافية العربية الإسلامية، ليس فقط لدى كتاب السلاطين وفقهائهم بل أيضا لدى المؤلفين في الآداب والأخبار، كما لدى الفلاسفة ومن نحا نحوهم. وهكذا رُوِّج في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى نطاق واسع، لقيم تكرس الاستبداد والاتكالية والانعزالية تنتمي أصلا إلى مرجعيات غير عربية ولا إسلامية. والكشف عن أصولها وفصولها هو من جملة المهام النقدية التي لابد من الاضطلاع بها على طريق إعادة بناء الفكر العربي وتجديده"[1].

لاشك أن القارئ الذي صاحبنا في رحلتنا من خلال الفصول السابقة يشاركنا الرأي في هذا الذي أثبتناه أعلاه، بناء على العملية الاستكشافية التي قمنا بها قبل الإقدام على هذه المغامرة. وإذا كان لكاتب هذه السطور أن يؤكد من جديد قناعته الراسخة بما سبق أن قرره من أن أي مؤلف في "الأخلاق الإسلامية" لن يستحق هذا الاسم إلا إذا بُني على أساس أن القيمة المركزية في هذه الأخلاق هي "العمل الصالح"، فإنه يشعر أن من حقه أن يعبر عن غبطته عندما اكتشف أنه أضاف عبارة "أو يكاد" في العبارة التي قال فيها :" لا يملك المرء إلا أن يلاحظ بأسف شديد أن التراث العربي الإسلامي يخلو **أو يكاد** من دراسات ومؤلفات في أخلاق

---

١ - محاضرة ألقاها المؤلف في المؤتمر القومي العربي السابع في الدار البيضاء عام ١٩٩٧ .

المروءة وأخلاق العمل الصالح التي هي بحق الأخلاق العربية والإسلامية". لقد كان هذا الاحتياط ضروريا، خصوصا والأمر يتعلق بتراث ما زال كثير من نصوصه لم ينشر بعد.

المهم أنني اكتشفت أن عالما واحدا على الأقل كان قد سد الفراغ الذي اشتكيت منه. وهو العز بن عبد السلام، الذي ألف كتبا عديدة. منها كتابان من أهم كتبه. صُنِّفا من طرف محققيهما. مع الأسف. تصنيفا غير صحيح. لقد صُنِّف أحدهما ككتاب في "الفقه وأصوله" وصُنِّف الثاني ككتاب "في الزهد والرقائق"[٢]. وذلك اعتمادا على عنوانهما فقط. ولربما أيضا بسبب غياب التفكير في "الأخلاق" كمجال من مجالات الفكر الإسلامي. هذا في حين أن موضوعهما بالتحديد، وبتعبير المؤلف داخلَ المتن. هو "**أخلاق القرآن**". وقد بناها على مبدأ **المصلحة**.

والحق أن العز بن عبد السلام هو أكثر من أدرك، من علماء الإسلام. منزلة "العمل الصالح" أو "المصالح"، بتعبير الفقهاء. في نظام القيم الذي أقره القرآن. ومن قراءة كتابيه المشار إليهما، واللذين سيكونان مدار هذا الفصل. يتبين القارئ بسهولة أنه كان واعيا تمام الوعي بأن المحاولات التي قام بها من سبقوه بهدف تأسيس أخلاق إسلامية قد ضلت كلها السبيل. ولذلك فهو لا يعيرها أي اهتمام، بل ينصرف بتواضع لا مثيل له إلى تقديم البديل الإسلامي الحقيقي. كما سنرى.

فمن هو هذا الرجل أولا[٣].

هو أبو محمد عز الدين، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الشافعي، المغربي الأصل. المعروف بـ"**العز**". ولد في دمشق سنة ٥٧٧ هـ من أسرة فقيرة حتى إنه كان يبيت في جانب من جامعها. ودرس على أساتذة كبار، كما تتلمذ عليه بعض كبار العلماء في ذلك العصر.

قد تولى التدريس في دمشق ثم هاجر إلى مصر سنة ٦٣٩ هـ بسبب تعرضه لاضطهاد حاكمها الصالح إسماعيل من الأيوبيين (بعد صلاح الدين الأيوبي) عندما أنكر عليه العز التحالف مع الصليبيين وتسليمهم صيدا والشقيف وصفد وحصونا أخرى، وذلك لصراع سياسي نشب بينه وابن أخيه نجم الدين أيوب. وفي القاهرة تولى العز القضاء والفتوى وتدريس الفقه الشافعي.

وحدث أن اغتيل الملك قطز، ملك مصر من المماليك يومئذ، فأراد الظاهر بيبرس أخذ البيعة لنفسه، بطريقة ملتوية فيها مناورة واحتيال. فامتنع العز بن عبد السلام عن مبايعته قائلا له: أنا أعرفك مملوكا للبندقداري ولم يثبت لدي عتقك فكيف تريد مني أن أبايعك وأنت لست حرا لا تجوز إمامتك؟ فاضطر الظاهر بيبرس إلى إحضار رجال شهدوا له بأنه استرجع حريته من سيده. وعندئذ بايعه الشيخ ابن عبد السلام.

---

٢ - "الرقائق" هي ما يتقرب به الإنسان إلى الله من المعارف والأعمال والأخلاق. وفي اصطلاح الصوفية "علوم الطريقة والسلوك وكل ما يلطف به سر العبد وتزول كثافات النفس".

٣ - سبق أن نوهت بمواقفه وباتجاهه الفكري في: "**المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**". وقد صدرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٩٥. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.

ثم ما لبث أن استغل هذه السابقة في ردع أمراء المماليك جميعا. وقد كانوا بالغوا في التعسف على الناس. فأعلن للملأ أنه لم يثبت لديه أن أمراء المماليك قد تحرروا من الرق. (كانوا في الأصل عبيدا للأتراك)، وأن أحكام الرق يجب أن تطبق عليهم. فلما سمع المماليك بذلك ثار غضبهم واضطرب أمرهم وصاروا لا يتعامل معهم أحد. فاضطروا في النهاية إلى طلب رأي الفقيه ابن عبد السلام فأفتى بأن قال لهم : نعقد لكم مجلسا وينادى عليكم للبيع لفائدة بيت مال المسلمين ثم نعتقكم بعدها. وبعد تلكؤ ومناورات وضغوط لم تنفع. اضطروا في نهاية الأمر إلى القبول بحكم الفقيه. فتقدموا أنفسهم للبيع بالمزاد وصار المنادي ينادي "أمراء للبيع"، والفقيه ابن عبد السلام يغالي في ثمنهم ويقبض. ولما تم البيع أعتقهم، ثم صرف ما قبضه فيهم في المصالح العامة. توفي في مصر سنة ٦٦٠ هـ.

له مؤلفات عديدة، منها: مختصر تفسير "النكت والعيون" **للماوردي**. وكتاب "الجمع بين الحاوي والنهاية": (الحاوي كتاب كبير في الفقه للماوردي، ونهاية المطلب وهو كتاب كبير في الفقه كذلك للجويني). كما ألف في الحديث والسيرة وفي العقيدة والزهد وفي الفقه وأصوله. من كتبه في هذا المجال: رسالة "أبطل فيها اعتقاد الناس في القطب والغوث والأبدال الأربعين". ورسائل في قضايا كلامية رد فيها على المعتزلة والحشوية معا. وله في الفقه وأصوله عدة كتب بناها على فكرة المقاصد منها كتاب "مقاصد الصلاة". وكتاب "مقاصد الصوم". على أن أهم كتبه بالنسبة لموضوعنا، وربما أهمها على الإطلاق، الكتابان اللذان سيكونان محور هذا الفصل: **كتاب "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"**. وكتاب **"شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال الأعمال"**.

وإذا نحن أردنا أن نستنتج اتجاه تفكيره من عناوين كتبه المذكورة فإن أول ما سيلفت اهتمامنا هو صلته القوية **بالماوردي وبالمحاسبي** إلى درجة أنه لخص بعض كتبهما من جهة، وعزوفه عن التصوف الذي يعتقد في الأقطاب والأبدال من جهة ثالثة. وهذه معطيات قد تكفي وحدها لربطه بكل من المحاسبي والماوردي في إطار مشروع "الأخلاق الإسلامية" الذي تحدثنا عنه في الفصلين السابقين. غير أن اهتمامه **بالمصالح والمقاصد** في مؤلفاته الفقهية تعطيه وضعا خاصا ينفصل به عنهما.

والحق أن ربط العز بن عبد السلام بمن سبقه لا يكفي. ذلك لأنه إذا كان ينتمي فعلا إلى هذا الاتجاه الذي أبرزناه في الفصلين السابقين، كتيار يحمل مشروع "علم أخلاق إسلامي" يكون بديلا لعلم الأخلاق الوافد مع الموروث اليوناني، ومتميزا عن "الآداب" الفارسية وآداب المتصوفة الخ، فإن موقعه في الحقيقة يتحدد بإعراضه إعراضا كليا عن محاولات "الجمع" بين الموروث الأخلاقي الإسلامي والموروثات الوافدة. سواء ما اتخذ منها طابع الدمج بين الموروث الفارسي والعربي والإسلامي كما فعل العامري ومسكويه والماوردي، أو ما جاء في صورة "أسلمة" الأخلاق اليونانية كما فعل الراغب الأصفهاني. لقد أعرض العز بن عبد السلام إعراضا تاما عن هذه المحاولات وأهملها تماما، بل وأحدث قطيعة جذرية ونهائية معها.

صحيح أن المحاسبي أعرض هو الآخر عن الموروثات الوافدة وصرف اهتمامه إلى القرآن وحده، ولكن صحيح أيضا أنه اهتم فقط بـ "أخلاق الآخرة" وترك أخلاق الدنيا. مما جعل المؤرخين للتصوف يعتبرونه من رواد التأليف في "آداب السلوك" عند الصوفية. لقد اعتمد فعلا على القرآن وحده كما أبرزنا ذلك في حينه. ولكنه اهتم بجانب واحد من الآيات. تلك التي تؤسس لـ"أخلاق الآخرة". أما تلك التي تؤسس لـ"أخلاق الدنيا" فقد سكت عنها. لقد اهتم فقط بما أسماه "الرعاية لحقوق الله". ولكنه أهمل الرعاية لـ "**حقوق البشر**". فسكت عن "نصيب" الدنيا من الأخلاق. والإسلام يجمع كما هو معلوم بين الاثنين: "وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا" (القصص ٧٧). وبلغة الفقهاء اهتم بكيفية القيام بـ "الآداب الشرعية". ولكنه سكت عن ما يؤسسها هي وأحكام الشريعة: **المصالح**. وهذا بالضبط ما سيركز عليه العز بن عبد السلام، ودون إهمال ما اهتم به المحاسبي.

لابن عبد السلام ثلاثة كتب في الأخلاق، هي: كتاب "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، ويسمى أيضا "القواعد الكبرى"، وكتاب "القواعد الصغرى"، ثم كتاب: "شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال". سنغض الطرف عن الكتاب الثاني لأنه مجرد تلخيص للأول، وسنهتم بالكتابين الآخرين.

الكتابان معا في **الأخلاق**. والغاية من الأخلاق عند ابن عبد السلام هي الفكرة الإسلامية المعبر عنها في القرآن بـ "**العمل الصالح**" وفي الأدبيات الفقهية بـ: "**جلب المصالح ودرء المفاسد**".

الكتاب الأول خاص **بالأخلاق الاجتماعية** التي موضوعها المعاملات بين الناس وأيضا مع البهائم، فهو يعالج كيف ينبغي أن يتعامل الإنسان مع من تقتضي حياته ومعاشه التعامل معه: الناس والحيوانات. أما الكتاب الثاني فهو في **الأخلاق النفسية** أو الروحية ويتناول فيه ما سماه هو نفسه بـ "**أخلاق القرآن**" وذلك من زوايا ثلاث: حقوق الخالق، وحقوق الإنسان إزاء نفسه، وحقوق الناس بعضهم إزاء بعض.

لا يشير ابن عبد السلام صراحة إلى أنه يرد على أحد، ولكن إذا نظرنا إلى كتابيه في سياقهما التاريخي فسنجدهما بمثابة البديل الذي يقدمه الإسلام السلفي المتفتح ضدا على المحاولات السابقة لكتابة "أخلاق إسلامية". فالكتاب الأول "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" يشبه أن يكون بديلا لكل من كتاب الماوردي "أدب الدنيا والدين" وكتاب الراغب الأصفهاني "الذريعة إلى مكارم الشريعة". أما الكتاب الثاني "شجرة المعارف" فهو أشبه ما يكون ببديل قرآني لكل من كتاب المحاسبي "الرعاية لحقوق الله" وكتاب الغزالي "إحياء علوم الدين".

أما أن يكون ابن عبد السلام قد قصد قصدا إلى تقديم "أخلاق إسلامية" بديلة للأخلاق التي تتخذ مرجعية لها الموروث الفارسي والموروث اليوناني والموروث الصوفي وما أسميناه بالموروث العربي الخالص فهذا واضح من جملة أمور:

١) تجاهله التام لهذه الموروثات. فهو لم يستشهد في كتابيه إلا بالقرآن والحديث الصحيح، ولا ذكر فيهما قط لغير هذين المرجعين.

٢) تصريحه في أول كتابه "شجرة المعارف" بكون موضوع البحث فيه هو "**أخلاق القرآن**"، و"التخلق بخلق القرآن".

٣) بناؤه الأخلاق العملية في "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" على الفكرة الإسلامية **المعروفة "جلب المصالح ودرء المفاسد"**. وبناؤه الأخلاق النظرية في الكتاب الثاني على محاور علم الكلام (أو الميتافيزيقا الإسلامية) : **الذات، والصفات، والأفعال**.

٤) انطلاقه في تفكيره كله من فكرة "**المصلحة**". وهو لم يكتف بذكر لفظ "المصالح" في عنوان الكتابين كليهما، بل لقد تعمد أن يجعل مقدمة كل منهما تنطلق من طرح مسألة "المصالح" بوصفها الموضوع الذي يدور عليه الكلام في الكتابين.

وهكذا يحدد الغرض من كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" بقوله: و"الغرض بوضع هذا الكتاب بيان **مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات** ليسعى العباد في تحصيلها، وبيان **مقاصد المخالفات** ليسعى العباد في درئها، وبيان **مصالح العبادات** ليكون العباد على خبر منها، وبيان **ما يقدم من بعض المصالح على بعض**، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه ولا سبيل لهم إليه"[٤]. أما الكتاب الثاني "شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال" فيستهله بالإشارة إلى **الإنسان نفس وبدن، وأن سعادته هي في التزام العمل بما هو صالح وتجنب ما هو فاسد، على مستوى القلوب كما على مستوى الأبدان**، ليبادر إلى تعريف كل من المصلحة والمفسدة تعريفا إجرائيا. يقول: "**المصلحة لذة أو سببها أو فرحة أو سببها**، والمفسدة ألم أو سببه أو غم أو سببه"[٥].

فلنتعرف على الكيفية التي شيد بها هذا الصرح، ولنبدأ بكتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام".

-٢-

الكتاب كتاب في "الأخلاق" كما يقررها القرآن والحديث. والمنطلق بل الأساس الذي تقوم عليها هذه الأخلاق هو "**المصلحة**". وبالتالي فالأمر يتعلق بـ"**أخلاق المصلحة**" كما يفهمها فقه المصالح والمقاصد. وإذا تذكرنا أن للمؤلف كتابا بعنوان "**مقاصد الصلاة**"، وآخر بعنوان "**مقاصد الصوم**"، وأن كتابه "**شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**" هو أيضا

---

٤ – عز الدين بن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**" . جزآن في مجلد واحد. مؤسسة الريان. بيروت. ١٩٩٠. ص ١٠. وإلى هذه الطبعة سنشير داخل النص.

٥ – عز الدين بن عبد السلام. **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**. تحقيق إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر. بيروت ١٩٦٦. ص ٥٣. وإلى هذه الطبعة سنشير داخل النص.

كتاب في الأخلاق مبني على المصالح كما سنرى، أدركنا أن العز بن عبد السلام **هو أحد أقطاب مدرسة المقاصد في الفكر الإسلامي**، إن لم يكن المؤسس الفعلي لها، فقد عاش قبل الشاطبي بنحو قرن وثلث القرن من الزمان (توفي العز سنة ٦٦٠ هـ وتوفي الشاطبي ٧٩٠ هـ). ومهما يكن وحتى إذا افترضنا استقلالية الشاطبي وانتماءه إلى خط ابن حزم-ابن رشد، كما بينا ذلك في مكان آخر[٦]، واختلاف ميدان عمله (أصول الفقه) عن ميدان العز بن عبد السلام (الأخلاق) ، فلا بد من الاعتراف لهذا الرجل، الذي لم ينل من الشهرة والتقدير ما يستحقه، بتفرده وتميزه وريادته في مجال الكتابة في "الأخلاق الإسلامية"، التي كان أول من شيدها على القيمة المركزية في الموروث الإسلامي "الخالص" : العمل الصالح، أو المصلحة بكيفية عامة.

لنبدأ إذن بالتعرف على الكيفية التي ينظر بها إلى المصلحة.

المصلحة تتعلق بالمستقبل وليس بالماضي. ونظرا لكثرة العوامل المتداخلة فيها فإنه لا يمكن الجزم على سبيل اليقين أن في هذا الأمر مصلحة وفي الآخر مفسدة إلا على سبيل غلبة الظن. والفقه، وهو مجال الحكم على المصالح والمفاسد، مبني كله على الظن : "الاعتماد في جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على ما يظهر في الظنون... فإن عُمّال الآخرة لا يقطعون بحسن الخاتمة وإنما يعملون على حسب الظنون.. كذلك أهل الدنيا إنما يتصرفون بناء على حسن الظنون. وإنما اعتمد عليها لأن الغالب صدقها عند قيام أسبابها، فإن التجار يسافرون على ظن أنهم يسلمون ويربحون (...). وكذلك النظر في الأدلة (أدلة الأحكام : النصوص الدينية الخ): والمجتهدون في تعرف الأحكام يعتمدون في الأكثر على ظن أنهم يظفرون بما يطلبون، والمرضى يتداوون لعلهم يشفون ويبرأون. ومعظم هذه الظنون صادق موافق، غير مخالف ولا كاذب، فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة خوفا من ندور كذب الظنون، ... ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات" (قواعد الأحكام.. ص٦). وإذن فالمصالح والمفاسد والخير والشر وهي موضوع الأخلاق، حتى المستندة منها إلى القرآن وحده، مبنية كلها على الظن، الظن القوي الصادق في الغالب. ومع ذلك تبقى ظنية بحيث إذا تغيرت أسبابها ومبرراتها تغير وجه المصلحة أيضا.

والعقل، عقل الإنسان، قادر على تبين حقيقة المصلحة وحقيقة أسبابها والهدف المقصود منها. فالعقل أساس الأخلاق، حتى تلك التي وردت بها الشرائع، لأنها تقبل التبرير العقلي. يقول : "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشرائع، إذ **لا يخفى على عاقل، قبل ورود الشرع، أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن**. وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن. واتفق الحكماء

---

٦ - راجع : **بنية العقل العربي**. القسم الرابع. الفصل الثاني. فقرة ٣.

وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض. وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال" (قواعد ٦-٧).

هذا عن مصالح الدنيا. أما مصالح الآخرة فقد قدمها "الأولياء والأصفياء" على مصالح الدنيا، ... وأما أصفياء الأصفياء فإنهم عرفوا أن لذات المعارف والأحوال أشرف اللذات فقدموها على لذات الدارين. ولو عرف الناس كلهم من ذلك ما عرفوه لكانوا أمثالهم فنصبوا ليستريحوا واغتربوا ليقتربوا" (ص٩).

ولكن الناس ليسوا جميعا كهؤلاء، وليس مطلوبا منهم ذلك على جهة الفرض. ولذلك كان لا بد من معرفة مصالح الدنيا ومصالح الآخرة والمصالح التي تخصهما معا.

أما المصالح والمفاسد التي تخص الدنيا والآخرة **معا** فمنصوص عليها في الشرع. وما خفي منها يطلب من أدلته التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وهذه المصالح الشرعية ثلاثة أنواع: أحدها مصالح المباحات، الثاني مصالح المندوبات، الثالث مصالح الواجبات. والمفاسد نوعان: أحدهما مفاسد المكروهات، الثاني: مفاسد المحرمات" (قواعد ص٩). و"الواجبات والمندوبات ضربان. أحدهما مقاصد والثاني وسائل. وكذلك المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما مقاصد والثاني وسائل. وللوسائل أحكام المقاصد. فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل. والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل. ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد (ص ٤٣).

وأما المصالح التي تخص الدنيا **وحدها** فتعرف هي "وأسبابها ومفاسدها... بالضرورات (العقلية) والتجارب والعادات والظنون المعتبرات. فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته. ومن أراد أن يعرف المناسبات. والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به. ثم يبني الأحكام. فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته. وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها" (ص ١٠).

وبناء على هذا التقسيم الثلاثي للمصالح إلى دنيوية، وأخروية، ودنيوية وأخروية معا، انقسمت أفعال الناس واكتساباتهم (ما يكسبونه منها) إلى ثلاثة أنواع: ما هو سبب لمصالح أو مفاسد دنيوية، وما هو سبب لمصالح أو مفاسد أخروية، وما هو سبب لمصالح أو مفاسد دنيوية وأخروية. والاكتسابات التي هي سبب للمصالح مأمور بها. ويتأكد الأمر بها على حسب مراتبها في الحسن والرشاد. أما التي هي سبب للمفاسد فمنهي عنها، ويتأكد النهي عنها على قدر مراتبها في القبح والفساد.

ذلك عن المصالح والمفاسد باعتبار المرجع فيها: العقل أو الشرع. أما باعتبار حقيقتها (معناها ومضمونها) فتنقسم انقساما آخر: فـ "المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها والغموم وأسبابها. وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية.

"فأما لذات الدنيا وأسبابها وأفراحها، وآلامها وأسبابها وغمومها وأسبابها، فمعلومة **بالعادات**، ومن أفضل لذات الدنيا المعارف وبعض الأحوال، ولذات بعض الأفعال. وأما لذات الآخرة وأفراحها وأسبابها، وآلامها وأسبابها وغمومها وأسبابها، فقد دل عليه الوعد والوعيد والزجر والتهديد" (في القرآن والحديث) (ص ١٢).

هذا من جهة ومن جهة أخرى يجب التمييز في المصالح والمفاسد بين ما هو مصلحة أو مفسدة في ذاته، وبين ما هو كذلك لأنه سبب لهما. ذلك لأنه "ربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها أو تباح، لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظا للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد بل لكونها المقصودة من شرعها كقطع يد السارق (...). **كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية**، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب".

وأيضا "ربما كانت أسباب المفاسد مصالح فنهى الشرع عنها لا لكونها مصالح بل لأنها تؤدي إلى مفاسد، وذلك كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات والشبهات المكروهات والترفهات بترك مشاق الواجبات والمندوبات، فإنها مصالح نهي عنها لا لكونها مصالح بل لأنها تؤدي إلى المفاسد الحقيقية، وتسميتها مفاسد مجاز تسمية السبب باسم السبب (ص١٤).

أما المصالح المحضة، والمفاسد المحضة، أي التي هي في ذاتها مصالح أو مفاسد فقليلة. "والأكثر منها اشتمل على المصالح والمفاسد، ويدل عليه قوله عليه السلام: "حُفّت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات". والمكاره مفاسد من جهة كونها مكروهات مؤلمات، والشهوات مصالح من جهة كونها ملذات مشتهيات، والإنسان بطبعه يؤثر ما رجحت مصلحته على مفسدته وينفر مما رجحت مفسدته على مصلحته" (ص ١٤).

ولا جدال في أن فعل المصلحة محمود وأن فعل المفسدة مذموم ولكن لا يحاسب الإنسان ولا يعتبر مسئولا إلا عن ما صدر عنه بإرادته واختياره فـ "لا يثاب الإنسان ولا يعاقب إلا على كسبه واكتسابه، ولا يكون إلا بمباشرة أو بتسبب قريب أو بعيد (...). وقد ظن بعض الجهلة أن المصاب مأجور على مصيبته وهذا خطأ صريح، فإن المصائب ليست من كسبه بمباشرة ولا بتسبب: فمن قُتل ولده أو غُصب ماله أو أصيب ببلاء في جسمه فليست هذه المصائب من كسبه ولا تسببه حتى يؤجر عليها، بل إن صبر عليها كان له أجر الصابرين" (...). هذا في المصائب التي لا تسبب له إليها، وأما ما تسبب إليه فإن كان من السيئات كتب عليه وأخذ به في الدنيا والآخرة".

أما الصفات الطبيعية فلا ثواب عليها ولا عقاب: "كل صفة جبلية لا كسب للمرء فيها كحسن الصورة واعتدال القامة وحسن الأخلاق والشجاعة والجود والحياء والغيرة والنخوة وشدة البطش ونفوذ الحواس ووفور العقول (مما هو غريزي أو طبيعي في الشخص) فهذا لا ثواب عليه، مع فضله وشرفه، لأنه ليس بكسب لمن اتصف به، وإنما الثواب والعقاب

على ثمراته المكتسبة". كذلك "كل صفة قبيحة لا كسب للإنسان فيها فلا أجر عليها ولا وزر. كقبح الصورة... ونقص العقول والحواس وسوء الأخلاق كالقِحة والجبن والشح والبخل والميل إلى كل رذيلة والنفور من كل فضيلة والقسوة والعجلة...". فمن أجاب هذه الصفات إلى ما تقتضيه، مما يخالف الشرع، كان معاقبا على قبح إجابته، لا على قبح أوصافه. ومن خالفها ووافق الشرع في قهرها والعمل بخلاف مقتضاها كان مثابا على مخالفته غير معاقب على قبح صفاته". كما أنه "ولا عقاب على الخواطر ولا على حديث النفس لغلبتهما على الناس، ولا على ميل العبد إلى الحسنات والسيئات، إذ لا تكليف بما يشق اجتنابه مشقة فادحة، ولا بما لا يطاق فعله ولا تركه. ومبدأ التكليف العزم والقصود" (ص ١١٠-١١١).

-٣-

ذلك عن المصلحة والمفسدة على العموم وعن ما هو منها موضوع ثواب أو عقاب. وإذ تبين هذا وجب الانتقال إلى العمل المطلوب والذي هو مدار الأخلاق، وهو ما يعبر عنه الفقهاء بـ "جلب المصالح ودرء المفاسد".

يصنف ابن عبد السلام أعمال الإنسان، من حيث كونها جلباً للمصالح أو درءاً للمفاسد إلى أربعة أصناف: صنف يلبي به الإنسان "حقوق الخالق"، وصنف يقيم به حقوق نفسه عليه، وصنف يقيم الناس به حقوق بعضهم على بعض. وصنف يقيم به الإنسان حق الحيوان.

١- أما **حقوق الخالق** فهي ثلاثة أصناف: الأول **خالص** لله كالإيمان بالله وكتبه ورسله الخ. والثاني **يتركب من حقوق الله وحقوق العباد** كالزكاة والصدقات والكفارات والأموال المندوبات، والضحايا (الأضحيات) والهدايا (الهدي في الحج) والوصايا والأوقاف "فهذه قربة إلى الله من وجه، ونفع لعباده من وجه. والغرض الظاهر منها نفع عباده وإصلاحهم بما وجب من ذلك أو ندب إليه، فإنه قربة لباذليه ورفق لآخذيه". والثالث: **ما يتركب من حقوق الله وحقوق رسوله وحقوق العباد**، أو يشتمل على الحقوق الثلاثة: كالآذان والصلاة ففيهما حقوق الله كالتكبيرات، وفيهما حق الرسول بالشهادة له بالرسالة، وفيها حقوق العباد بالإشارة إلى دخول الوقت ودعاء الفاتحة في الصلاة بالهداية الخ (ص ١١١).

٢- وأما **حقوق نفس الإنسان عليه** فكتقديمه نفسه بالكساء والمساكن والنفقات الخ.

٣- وأما **حقوق الناس بعضهم على بعض**: فضابطها جلب كل مصلحة واجبة أو مندوبة، ودرء كل مفسدة محرمة أو مكروهة. وهذه الحقوق منقسمة إلى فرض عين وفرض كفاية وسنة عين وسنة كفاية، ومنها ما اختلف في وجوبه وندبه في كونه فرض كفاية أو فرض عين. والشريعة طافحة بذلك، ويدل على ذلك جميعا قوله تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"، وهذا نهي عن التسبب إلى المفاسد وأمر بالتسبب إلى تحصيل المصالح. وقوله تعالى "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى"، وهذا أمر بالمصالح وأسبابها ونهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وهذا نهي عن المفاسد وأسبابها" (ص ١١٣).

ولحقوق المكلفين بعضهم على بعض أمثلة كثيرة، ويمكن إجمالها في الحق في **التعامل بالأخلاق الحسنة**، وتدخل كلها في "**جلب المصالح ودرء المفاسد**"، كما وردت في القرآن والسنة. يذكر ابن عبد السلام منها ما يلي :

منها التسليم عند القدوم، وتشميت العطس، وعيادة المرضى، والإعانة على البر والتقوى وعلى كل مباح. ومنها ما يجب على الإنسان من حقوق المعاملات.ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الأمر بالمعروف سعي في جلب مصالح المأمور به، والنهي عن المنكر سعي في درء مفاسد المنهي عنه.

ومنها أيضا تحمل الشهادة وأداؤها عند الحكام. ومنها حكم الأئمة والحكام والولاة بإنصاف المظلومين من الظالمين، وتوفير الحقوق على المستحقين العاجزين، ومنع صرف الدعاء عن الله بأن ينصف الوالي المظلومين من الظالمين ولا يحوجهم أن يسألوا الله في ذلك. وكذلك أن يدفع حاجات الناس وضروراتهم بحيث لا يحوجهم أن يطلبوا ذلك من رب العالمين. وكان عمر بن الخطاب قد قال في خطبة له : "أيها الناس إن الله قد كلفني أن أصرف عنه الدعاء" (أي أن أرد إلى الناس حقوقهم حتى لا يحتاجوا إلى الدعاء إلى الله برد تلك الحقوق) ١١٤—١١٥.

ومن ذلك حفظ أموال الأيتام والمجانين والعاجزين والغائبين. والتقاط الأموال الضائعة والأطفال المهملين. ومنها اصطناع المعروف كله دقّه وجليله، وإنظار المعسرين وإبراء المقترين.

ومنها حقوق نكاح النساء على الأولياء (حق المرأة في الزواج فلا يمنعها وليها) وحقوق كل من الزوجين على صاحبه.

ومنها القسْم بين المتنازعين. والرحمة والرأفة إلا في استيفاء العقوبات المشروعات.

ومنها الإحسان إلى الرقيق بأن لا يكلفه ما لا يطيق، وأن يطعمه مما يأكل ويلبسه مما يلبس، وأن يكرم من يستحق الإكرام من العبيد والإماء، ولا يفرق بين الوالدة وولدها، ولا بين الأخت وأختها. وعلى الأرقاء القيام بحقوق ساداتهم التي حث الشرع عليها وندب إليها.

ومنها ستر الفضائح والكف عن إظهار القبائح. والكف عن الشتم والظلم. ومنها كسوة العراة وفك العناة (الذين يعانون من الأسر عند العدو)، والقرض والضمان والحجر بالإفلاس على المرضى فيما زاد على الثلث، إعانة القضاة والولاة وأئمة المسلمين على ما تولوه من القيام بتحصيل الرشاد ودفع الفساد وحفظ البلاد وتجنيد الأجناد ومنع المفسدين والمعاندين.

ومنها نصح المستنصحين بل نصح جميع المسلمين، وبر الوالدين وإسعاف القاصدين، والإنفاق على الأقارب كالآباء والأمهات والبنين والبنات والأجداد والجدات إذا كانوا عاجزين، و حضانة الأطفال وتربيتهم وتأديبهم وتعليمهم حسن الكلام، والصلاة والصيام إذا صلحوا لذلك، والسعي في مصالحهم العاجلة والآجلة، والمبالغة في حفظ أموالهم ودفع الأذى عنهم وجلب الأصلح فالأصلح لهم، ودرء الأفسد فالأفسد عنهم. وإذا وجب هذا في حق الأصاغر والأطفال فما الظن بما يلزم القيام به من مصالح المسلمين.

ومنها حسن الصحبة وكرم العشرة وكف الأذى وبذل الندى وإكرام الضيفان والإحسان على الجيران وصلة الأرحام وإطعام الطعام وإفشاء السلام. والعدل في الأقوال والأفعال. والإحسان والإجمال (فعل الجميل).

ومنها الوفاء بالعقود والعهود وإنجاز الوعود وإكرام الوفود. ومنها الإصلاح بين الناس إذا اقتتلوا واختلفوا وامتنعوا من الحقوق الواجبة. أو بغوا على الأيمة أو اجترموا على الأيمة.

ومنها إرشاد الحيارى وتزويج الأيامى (من لا زوج لها) ورد الأصدقاء وإكرام الأرقاء والبشاشة عند اللقاء.

ومنها أن يحسن إلى محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم. وبلغ من ذلك أن يصل من قطعه ويعطي من حرمه ويعفو عمن ظلمه ويحسن إلى من أساء إليه. وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه وأن لا يبيع على بيعه. ولا يسوم على سومه. ولا يشتري على شرائه ولا يخطب (للزواج) على خطبته. ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه. ولا يظلمه ولا يشتمه ولا يبرمه ولا يخجله ولا يرحله ولا يجهله ولا يحقره ولا يخفره.

ومنها أن يسامح بحقه وأن يعفو عما يستحقه على الناس من قصاص أو حد أو تعزير. وأن يغض بصره عن العورات ويجيب الدعوات ويقيل العثرات ويغفر الزلات ويسد الخلال. وأن يتصدق على الناس بماله وجاهه وجميع ما يقدر عليه من المعروف والمبرات.

ومنها ألا يحاسدهم ولا يقاطعهم ولا يدابرهم ولا يتكبر عليهم ولا يسيء إليهم. وأن يترك اغتيابهم وهمزهم ولمزهم والطعن في أعراضهم والقدح في أنسابهم. وأن لا يتلقى الركبان ولا يحتكر احتكارا يزيد في الأثمان. وأن لا ينجش ولا يبخس ولا ينقص (تصرفات غير محمودة في البيع والشراء).

ومن أمثلة حقوق بعض المكلفين على بعض أن يُنظر المعسر (يمهله على دين عليه). ويتجاوز على الموسر. ويوسع على المقتر. ولا يماطل بالحقوق. وأن يجانب العقوق. ولا يخاتل ولا يماحل ولا يجاحد بالباطل ولا يقطع كلام قائل.

ومنها أن لا يؤخر الزكاة إذا وجبت ولا الديون إذا حلت ولا الأحكام إذا أمكنت ولا الشهادات إذا تعينت ولا الفتيا إذا تبينت. وأن لا يؤخر حقوق الناس إلا بعذر شرعي وطبعي. مثال ذلك أن يؤخر الزكاة لحضور جار أو قريب أو لمن هو أشد ضرورة من الحاضرين.. (ص١١٤-١١٦).

كان ذلك عن حقوق الناس بعضهم على بعض. أما "**حقوق البهائم على الإنسان**. فمنها أن ينفق عليها. نفقة مثلها. ولو زمنت (أصابها عجز) أو مرضت بحيث لا ينتفع بها. وأن لا يحمِّلها ما لا تطيق. ولا يجمع بينها وبين ما يؤذيها من جنسها أو من غير جنسها بكسر أو نطح أو جرح. وأن يحسن ذبحها إذا ذبحها. ولا يمزق جلدها ولا يكسر عظمها حتى تبرد وتزول حياتها. وأن لا يذبح أولادها بمرأى منها وأن يفردها. ويحسن مباركها وأعطانها (إراحتها بعد الشرب حتى تعود وتشرب). وأن يجمع بين ذكورها وإناثها في إبان

إتيانها (وقت التناسل)، وأن لا يخذف صيدها (يرميه بالمقلاع). ولا يرميه بما يكسر عظمه أو يرديه بما لا يحلل لحمه (ص١٢١).

تلك هي أنواع الحقوق باعتبار الجهة التي يتعلق بها "جلب المصلحة ودرء المفسدة" (الخالق، المخلوقات). وهذه الحقوق بأصنافها تنقسم إلى المتفاوت والمتساوي والمختلف فيه. حسب درجة هذه الحقوق في سلم الواجبات والمندوبات الخ، وأيضا حسب الأحوال والظروف: من ذلك تقديم حقوق الله بعضها على بعض عند تعذر جمعها، وعند تيسره لتفاوت مصالحها. وما يتساوى من حقوق الرب فيتخير فيه العبد. أما ما اختلف في تفاوته وتساويه من حقوق الله لاختلاف في تساوي مصلحته وتفاوتها، فهو موضوع اجتهاد. ومن ذلك ما يُقدَّم من حقوق بعض العباد على بعض لترجح التقديم على التأخير في جلب المصالح ودرء المفاسد. أما ما يتساوى من حقوق العباد فيخير فيه المكلف جمعا بين المصلحتين ودفعا للضررين. ومنه أيضا ما يتقدم من حقوق الرب على حقوق عباده إحسانا إليهم في أخراهم، وما يتقدم من حقوق العباد على حقوق الرب رفقا بهم في دنياهم، مثل التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه حفظا للنفوس والأعضاء، ومنها ترك الواجبات كالصلاة والصيام الخ تحت الإلجاء والإكراه، وكالأعذار المجوزة لقطع الصلوات أو ترك الجُمُعات أو ترك الجهاد وكتأخير الصيام بسبب المرض والسفر..

***

وبعد، فلن يكون في وسعنا هنا متابعة جميع ما يتناوله ابن عبد السلام في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، من مسائل وقضايا، جميعها من صميم الأخلاق: أخلاق السلوك الديني (العبادات وما شرع له الدين من أمور الدنيا) وأخلاق السلوك الدنيوي. حسبنا أن نذكر أنه ينظر إلى أفعال الإنسان المسلم كلها من زاوية **المصالح والمفاسد**، سواء كانت تخص الدنيا وحدها أو الآخرة وحدها أو تخصهما معا. وهو ينظر إلى هذه الأفعال كلها، أفعال الإنسان من زاوية أداء الحقوق: حقوق الله، وحقوق الناس بعضهم على بعض، وحقوق الحيوان على الإنسان. والهدف هو رسم الصورة الأخلاقية لأداء هذه الحقوق.

غير أن ابن عبد السلام لا يحصر الأخلاق في هذا المستوى من الوجود البشري، الذي هو مستوى العلاقة مع الغير (العلاقة مع الله، ومع الذات، ومع الناس، ومع الحيوان)، بل ينظر أيضا إلى الفعل الأخلاقي بوصفه "**إحسانا**"، أي فعل الحسن والأحسن، سواء في العلاقة مع الخالق أو مع النفس أو مع الناس أو مع الحيوان. ذلك أن "جلب المصلحة ودرء المفسدة" فعل يمكن أن يكون على كيفيات عديدة. **والكيفية الأحسن هي الإحسان**. فالإحسان في منظور ابن عبد السلام لا يعني فقط فعل الخير، كالصدقة على الفقير، بل الإحسان هو فعل كل مباح، أو مندوب إليه أو مأمور به، على الوجه الأحسن والأفضل.

ذلك ما يتناوله ابن عبد السلام في كتابه "شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال"، الذي سننتقل إليه الآن.

قـد يفهـم من عنوان الكتاب لأول وهلة أنه كتاب في التصوف والزهد. فعبارة "**المعارف والأحوال**" من لغة المتصوفة، كما أن عبارة "**صالح الأقوال والأعمال**" من لغة الزهاد والنساك. لذلك صنفه محققه على رأس قائمة مؤلفات العز في "العقيدة والزهد والرقائق"[٧]. ولكن ما أن يتقدم القارئ في الكتاب حتى يكتشف أنه أبعد من أن يكون كتابا في التصوف والزهد. وأنه في واقع الأمر كتاب في الأخلاق يستقي مادته من الموروث الإسلامي، وبالتحديد من القرآن والحديث والصحيح، لا غير.

ويأتي التأكيد على أن الكتاب **كتاب في الأخلاق**، وفي "**أخلاق القرآن**" تحديدا، بقلم المؤلف نفسه، ففي مقدمة الكتاب يعقد فصلا بعنوان "فصل في آداب **القرآن**" ثم يشرع في تفصيل القول فيه فيقول : "**أخلاق القرآن** ضربان ...". ويقول في أحد فصول الباب الثامن عشر: "ومن فهم ضوابط هذا الكتاب، ووقف على حقيقة المصالح وانحصارها في جلب المصالح ودفع المضار، وعلى حقيقة المفاسد وانحصارها في جلب الضرر ودفع النفع، وأنه لا فرق في ذلك من قليله وكثيره، جليله وحقيره، لم يكد يخفى عليه أدب من **آداب القرآن**، ولا سيما إذا اتضحت وتمحضت المصالح والمفاسد أو ظهر رجحانها" (ص ٤٥٦).

أما موضوع هذه الأخلاق أو الآداب فهو ما كان يشكل موضوع الأخلاق، بامتياز، في العصور السابقة أعني بذلك ما كان يعبر عنه بـ "**أدب النفس**" في الموروث الفارسي وبـ "**تدبير النفس**" في الموروث اليوناني. وكما رأينا في الفصول السابقة فقد سيطرت نظرية أفلاطون (وبدرجة أقل نظرية أرسطو) في بناء الأخلاق على تصنيف قوى النفس إلى : قوة شهوية، وقوة غضبية، وقوة عاقلة. ولم يستطع أي من السابقين لابن عبد السلام التفكير في الأخلاق خارج هذا التصنيف، مما جعل جميع المحاولات السابقة الرامية إلى إنشاء "أخلاق إسلامية" سجينة هذا التصنيف، تنطلق منه صراحة أو ضمنا وتجعل الأخلاق الفاضلة في قمع النفس العاقلة للنفس الشهوانية بمساعدة النفس الغضبية. وحتى المتصوفة، فإنهم بجعلهم آداب السلوك عندهم تقوم على "تطهير النفس"، باستعمال الإرادة، فهم لم يخرجوا من كهف أفلاطون. فالعملية هي هي : قمع النفس، قطع العلائق مع الدنيا الخ. الأساس واحد! والفرق بين طريقة الفلسفة وطريقة التصوف فرق في الدرجة وليس في النوع: طريق الفلسفة يتوخى قمع النفس لتحقيق العدل، أي التوازن الذي تصبح فيه النفس خاضعة للعقل البشري وهو فرع أو امتداد للعقل/الإله. وطريق التصوف يريد قمع النفس لتحقيق الفناء بغية الوصول إلى "الاتصال"، إلى نوع من الوحدة مع العقل/الإله. قد تختلف الأسماء ولكن المسمى واحد. البنية الميتافيزيقية الأساس هي في جميع الأحوال **بنية يونانية**.

---

٧ – انظر مقدمة المحقق ص ٢٤. نفس المعطيات المذكورة.

وفـرادة "سـلطان العـلماء" العـز بـن عبد السلام وأصالته قائمتان وبوضـوح في أنه أحدث **قطيعـة نهائيـة وجذريـة** مـع هـذه البنية اليونانية، وأخذ كبديل لها بنية إسلامية، تكونت داخـل الفكـر العـربي الإســلامي ضـمن عمـلية تشـييد ميـتافيزيقا إسـلامية. **بـنية علم الكلام الإسلامي**. ومعلوم أنها تتكون من ثلاثة عناصر: **الذات، والصفات، والأفعال**.

فكيف يؤسـس العز بن عبد السلام الأخلاق الإسلامية على هذه البنية؟

لابـد مـن التنبيه إلى معنى العبارة التي اختارها "سـلطان العلماء" كعنوان لكتابه "شجرة المعـارف والأحـوال وصـالح الأقـوال والأعمـال". المعـارف: جمـع معرفة، بدون تخصيص. أما "الأحـوال" فالمقصـود بهـا الصـفات. ولـنقل الأخلاق التي تنجم أو ترتبط بتلك المعارف. وإذن فعـبارة "**المعـارف والأحـوال**" تكـافئ في اصطلاحنا المعاصر قولنا: **المعرفة والسلوك**. والمقصود الأول بالمعـرفة هـنا **معـرفة الله**: ذاتـا وصـفات وأفعالا. ويشبه ابن عبد السلام هذه المعرفة بـ "**شـجرة طيـبة"، أصـلها: معـرفة الـذات الإلهية، وفرعها معرفة الصفات التي تقال على تـلك الـذات، أمـا ثمـرتها "الـتي هـي الغايـة مـن ذكـر هـذه الشـجرة**" فهي التخلق بآداب القرآن[٨].

ولـما كـانت صفات الله، حسبما تقرر في علم أصول الدين –علم التوحيد أو علم الكلام– ثلاثـة أصـناف: صـفات الـنفي (السـلوب)، وصـفات الإيجـاب (وهمـا لـلذات)، ثـم صفات الأفعال، كانت "شجرة المعارف" ذات فروع ثلاثة كذلك، لكل فرع منها شُعب وأغصان:

الفـرع الأول: **معـرفة الصـفات السـالبة** (الـنافية) لكـل عيـب ونقصـان، وهـي متفرعة باعتبار مسلوباتها.

الفـرع الـثاني: **معرفة صفات الذات** وشعبها سبع: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

الفـرع الـثالث: **معـرفة الصفات الفعلية** وشعبها باعتبار الأفعال كثيرة: كالضـر والنفع والغفر والستر الخ.

و"تـثمر كـل شـعبة مـن هـذه الشعب لما يناسبها من الأحوال، ولما يلائمها من الأقوال والأعمـال: فعـارف الجمـال محـب، وعـارف الجـلال هـائب الخ. فالمعـرفة أصـل لكل خير، ومصـدر لكـل بـر، ومصـرف لكـل شـر، مـع شرفها بنفسها ومتعلقها وثمرها وأجرها. وأفضل الأحوال ما نشأ عن أشرف المعارف وأفضل المعارف ما تعلق بالله وحده" (ص ٦٥–٦٦).

وأخـلاق القـرآن عـلى هـذا المسـتوى لا تتعـلق بما يقرره القرآن من حقوق لله وللإنسان ولـلحيوان عـلى مسـتوى "جـلب المصلحة ودرء المفسدة"، فذلك ما سبق بيانه في كتاب "قواعد الأحكـام في مصـالح الأنـام" الـذي عرضـنا مضـمونه أعلاه. بل إن أخلاق القرآن على المستوى

---

٨ – قـارن فكرة ديكارت: الفلسفة كلها بمثابة شجرة: جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها باقي العلوم، وهذه ترجع إلى ثلاثة كبرى: الطب والميكانيكا والأخلاق. (ديكارت: مقدمة مبادئ الفلسـفة).

الذي نتحرك فيه هنا، مستوى "المعارف والأحوال" "وصالح الأقوال والأعمال" تتلخص في **"التخلق بأخلاق القرآن"**. وأخلاق القرآن على هذا المستوى تقوم على التحلي بما يمكن وما يجوز التحلي به مما جاء فيه في حق الله، ذاتا وصفات وأفعالا.

أما **الذات الإلهية** فيجب التخلق إزاءها "بخصائص العبودية كالذل والإذعان".

أما **الصفات الإلهية** فبعضها مختص به كالأزلية والأبدية والغنى عن العالمين، وهذه لا يمكن التخلق بها، لأن الإنسان مخلوق، ليس أزليا ولا أبديا ولا غنيا عما سواه. ومن الصفات الإلهية ما يمكن التخلق بها ولكن **لا يجوز** ذلك مثل العظمة والكبرياء، فليس من حق الإنسان أن يتعاظم ولا أن يتكبر على غيره، فالناس سواء. وفي مقابل هذين الصنفين من الصفات الإلهية، التي لا يمكن أو لا يجوز التخلق بها، وردت الشريعة بالتخلق بصفات إلهية أخرى كالجود والحياء والحلم والوفاء، وذلك حسب الإمكان (ص ٥٣).

وهكذا فالتخلق بأخلاق القرآن فيما يخص الذات يقتضي إفراده بالعبودية والكبرياء والعظمة وغيرها من الصفات التي يختص بها الإله دون البشر. ومعنى ذلك **أن أخلاق القرآن تمنع المماثلة بين الله وبين أحد من البشر مهما كان، حاكما أو محكوما**. فهو "ليس كمثله شيء". **وهكذا تسقط القيم الكسروية جملة وتفصيلا.**

يبقى إذن التخلق بما يمكن وما يجوز من صفاته وأفعاله. وحول هذين يدور الكلام في أخلاق القرآن.

التخلق بصفات الله يشمل -حسب التصنيف المقرر في علم الكلام- ثلاثة أصناف من الصفات:

١- هناك أولا **الصفات الإيجابية**، التي أمر القرآن بالتخلق بها: "فإنه محسن أمر بالإحسان، مفضل أمر بالإفضال، مجمل أمر بالإجمال (فعل الجميل)، نافع أمر بالنفع، رافع أمر بالرفع، غفار أمر بالغفر، ستار أمر بالستر، جبار أمر بالجبر، قهار أمر بالقهر (قهر العدو)، حليم أمر بالحلم، عليم أمر بالعلم، حكيم أمر بالحكم، رحيم أمر بالرحم (الرحمة)، صبور أمر بالصبر، شكور أمر بالشكر، قدوس أمر بالقدس، سلام أمر بالسلام".

٢- **أما أوصاف السلوب أو النفي** فمما أمر القرآن بالتخلق به: نفي النقص والعيب وسمات الحدوث عن الله. ونفي المشاركة له في الذات والصفات والتصرفات: **الذات** متوحدة بالإلهية والأبدية والاستغناء عن الموجب والموجد ونفي الكفيْ والسّمي والقسيم والنظير والشبيه والظهير. أما **صفات الذات** فمتوحدة بالأزلية والأبدية والأحدية والاستغناء عن الموجب والموجد وبالتقدس عن الشبيه والنظير مع عموم تعلقاتها وشمول مدركاتها.

٣- **وأما أوصاف الذات**: فهناك الصفات السبع: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. أما القدرة والحياة فلا تخلق بهما إذ لا يمكن اكتسابهما. ولكن يجب حفظهما وحفظ سائر منافع البدن وأعضائه. أما سائر صفات الذات الإلهية، فنتخلق بها على

حسب الإمكان وهي خمس: العلم بأن نعرف ذاته وأحكامه. الإرادة : كإرادة الطاعات. السمع: سماع كل ما فرض عليك سماعه. البصر: ما أوجب النظر إليه أو ندبه والنظر في المصنوعات. الكلام: التكلم بكل ما دلك عليه والأمر بالمعروف الخ (٦٧-٧٨).

وبالجملة ينبغي التخلق بما يمكن ويجوز من **أسماء الله الحسنى** : "انظر إلى أسمائه الحسنى وتخلق من كل اسم منها بمقتضاه على حسب الإمكان. وينبغي أن تقابل كل صفة من صفاته بما ينبغي من المعاملات. فتقابل جلاله بأفضل المهابات، وتقابل جماله بأفضل المحبات، وإحسانه بأفضل الإحسان الخ. فمن أسماء الله الحسنى : **الملك:** "والملك تصرف عام مقيد بالعدل والإحسان، والتخلق به يكون باتباع الحق في مورده ومصادره، بمنع من يستحق المنع (...) وإطعام الجوعان وقمع أهل الظلم والعدوان" الخ. ومن أسمائه الحسنى **القدوس**: ومعناه "الطاهر من كل عيب ونقصان، والتخلق به بالتطهير من كل حرام" **السلام**: "التخلق به: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده. **المؤمن**: والتخلق بهذا الاسم يكون بـ"الإيمان بما أنزل، والسعي لعباد الله في كل أمن". وهكذا..

أما التخلق بأفعال الله كما تحدث عنها القرآن فيمكن تلخيصه في **الإحسان** "إلى عباد الله بمثل ما أنعم به عليك"، كالإحسان لليتيم والسائل والمحروم الخ: "قال تعالى -مخاطبا الرسول-: "فأما اليتيم فلا تقهر": أي عامله بمثل ما عاملناك. فإنا وجدناك يتيما فآويناك : ("ألم يجدك يتيما فآوى"). " وأما "السائل فلا تنهر" أي عامل العائل السائل بمثل ما عاملناك، فإنا وجدناك عائلا فأغنيناك : ("ووجدك عائلا فأغنى"). "وأما بنعمة ربك فحدث". أي حدثهم بما أنعمنا به عليك من هدايتنا ليهتدوا بذلك، فإنا وجدناك ضالا فهديناك": ("ووجدك ضالا فهدى" -الضحى).

-٥-

ويخص العز بن عبد السلام الإحسان باهتمام خاص (١٦٠ صفحة)، فيصنفه أصنافا الإحسان العام. الإحسان الشرعي. الإحسان بإسقاط الحقوق. الإحسان ببذل الأموال. الإحسان بالأخلاق والأعمال، الإحسان بالأقوال، الإحسان بالدعاء.

الإحسان من صفات الله، كما قلنا. وقد أُمِرنا أن نتخلق بها : "أمر الله سبحانه وتعالى بالعدل والإحسان وبالمساعدة عليهما. ونهى عن كل إثم وعدوان وعن المعاضدة عليهما، مرغبا في قليل الخير وكثيره، ومرهبا من جليل الشر وحقيره... وكتب الإحسان على كل شيء حتى النملة والنحلة، وأمر بإحسان الذبحة والقتلة وإحداد الشفرة وإراحة الذبيحة. وأمر بإحسان عبادته بأن نعبده كأنا نراه[٩] لنعظمه تعظيم من نقبل عليه وننظر إليه. فإن لم نكن نراه فهو يرانا".

---

٩ - جاء في الحديث " الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك". أي أن تحسن أداء العبادة كأنك تراه يراقبك، فإن لم تكن تراه فهو يراك.

والإحسان نوعان حسب من نتوجه به إليه : نوع نتوجه به إلى أنفسنا وهو يعود علينا لا يتعدانا إلى سوانا، كأداء الواجبات وإراحة النفس الخ، فهذا إحسان قاصر. ونوع يتعدانا إلى غيرنا في العاجل أو في الآجل، أو فيهما معا، وهذا إحسان مُتعد. والإحسان المتعدي يتعلق بالقلوب والأبدان. فإحسان القلوب بإرادة كل نفع للعباد فإن الإرادة سبب لذلك، وكذلك بالصبر عن المظالم، وبأن تحب لكل مسلم ما تحب لنفسك.. وإحسان الأبدان ثلاثة أقسام: أحدها نقل الملك بالهبات والصدقات. والثاني إباحة المنافع والأعيان كالعواري[10] والضيافات. والثالث الإسقاط كالعتق والإبراء من الديون والقصاص والحدود وسائر العقوبات. والرابع الإعانة على الطاعات بتعليمها وتفهيمها والمساعدة على فعلها.. والخامس إعانة بكل نفع عاجل أو آجل فعلي أو قولي، كالإعانة بالبناء والخياطة" الخ. والسادس حسن الأخلاق كإظهار البشر وطلاقة الوجه والتبسم في وجوه الإخوان. السابع إحسان الإحسان. وهو أن يُفعل على أعلى مراتبه. خاليا من الشبه والأذية والعيوب والإذلال والمنة (١٩١-١٩٢).

وإلى جانب الإحسان العام، القاصر منه والمتعدي، هناك **الإحسان الشرعي** وهو الذي تتحدث عنه كتب الفقه وهو أنواع: فرض عين، كالزكوات والنفقات، وفرض كفاية كالجهاد وتجهيز الأموات. وسنة عين كالضحايا والهدايا والصدقات، وسنة كفاية كتسليم أحد الجماعة على من يمرون به من الآحاد والجماعات. هذا إضافة إلى آداب كل منها وما يستحب فيها. والإحسان المتعلق بالمعاملات وهو أصناف كثيرة كالمسامحة في الأعواض، والصدق في وصف الأعواض وأثمانها، والمسامحة في وصف الثمن، كإمهال الموسر والتجاوز عن المعسر والتجاوز في النقد، واجتناب الشبهات، وبيان عيوب الأعواض، وإقالة النادم. وأن لا يبيع على بيع أخيه الخ .

ومن أنواع الإحسان الشرعي : **الإحسان إلى الرقيق** "وذلك بالتأديب بآداب الشرع، واجبها ومندوبها، وإعفاف ذكورهم بالإنكاح وإعفاف نسائهم بالوطء أو التزويج، والصفح عن الذنوب، والإغضاء عن العيوب، والرفق بهم في استخدامهم". ويستشهد بحديث جاء فيه فإنهم (=عبيدكم) "إخوانكم خولكم (خدمكم) جعلهم الله تحت أيديكم، فأطعموهم مما تأكلون وألبسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم من العمل ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم" (البخاري ومسلم). ومن وجوه الإحسان إليهم "أن يؤذن لهم في الطاعات كالحج والعمرة والجماعات والجهاد وعيادة المرضى وتشييع الأموات، ولا يفرق بينهم وبين أولادهم، ولا يضر بأولادهم في رضاع ولا غيره، وأن يسوى بين الإماء في الوطء وغيره مميزا للأماثل عن الأراذل، متبعا في ذلك كله المعروف في ذلك. **وإتمام الإحسان بالإعتاق والإرفاق بعد الإعتاق**، ["فمن أدب جارية فأحسن تأديبها وغذاها فأحسن غذاءها ثم أعتقها وتزوجها آتاه الله أجره مرتين"] (حديث البخاري) (ص ٢١٧). وفي حديث آخر: "فك الرقاب من أفضل القُرُبات، لأنه يعتق

---

١٠ - جمع عارية، من الإعارة، إعارة الأدوات وغيرها للغير إذا طلبها ليستنفع بها.

بكـل عضـو مـن المعتق عضو من المعتق من النار حتى فرجه بفرجه" البخاري (ص٢٣٤). أيضا قـال (ص) : "إذا صـنع لأحدكم خادمه طعامه ثم جاءه به وقد تولى حره ودخانه فليقعده معه فـليأكل، فـإن كان الطعام مشفوها قليلا فليضع في يده منه أكلة أو أكلتين"[11]: لقمة أو لقمتين (ص ٢٥١). وفي حديـث آخـر: "لا يقولـن أحدكـم عبدي وأمَتي، كلكم عبيد الله وكل نسائكم إمـاء الله، ولكـن ليقـل: غلامـي وجاريتي وفتاي وفتاتي. ولا يقل العبد لسيده : مولاي، فإن الله مولاكم. ولا يقولن أحدكم : اسـق ربك، أطعم ربك، ولا يقل أحدكم ربي" البخاري (ص٣٨٢).

ومـن أنـواع الإحسـان الشرعي **الإحسان إلى الدواب** "وذلك بالقيام بعلفها أو رعيها بقدر مـا تحـتاج إليـه، وبالـرفق في تحميـلها ومسيرها فلا يكلفها من ذلك ما لا تقدر عليه. وبأن لا يحـلب مـن ألـبانها إلا مـا فضـل عـن أولادهـا، وأن يهـنأ جـربها (يطلي بالقطران من أصابه الجـرب) ويـداوي مرضـاها. وإذا ذبحـهـا فليحسـن ذبحـهـا بـأن يحد شفرته ويسرع جرته مع إضـجاعها بـرفق. وأن لا يـتعرض لهـا بعـد ذبحـهـا حـتى تبرد. وإن كان بعضها يؤذي بعضا بـنطح أو غـيره فليفرق بينها وبين ما يؤذيها. فـ "كل كبد رطبة أجر". و"من يعمل مثقال ذرة خيرا يره" (الزلزلة٧). **وإن رأى من حمل الدابة أكثر مما تطيق فليأمره بالتخفيف عنها وإن أبـى فـليطرحه بيـده.** فــ"مـن رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يقدر فبلسانه فإن لم يقدر فبقلبه وذلـك أضـعف الإيمـان". وقـال (ص) إذا سـافرتم في الخصـب فأعطوا الإبل حظها من الأرض، وإذا سـافرتم في السـنة (القحـط) فـبادروا بها نِقْيَها" (مخ العظم. المعنى: إذا سافرت في وقـت الخصـب فـلا تسـرعوا بهـا واتـركوها تأكل، وإذا سافرتم في القحط فأسرعوا حتى لا تضعف وتهـزل). وقـد "غفـر (الله) بسـقي كـلب" (الـبخاري). وهكـذا فمباشـرة الإحسان إلى الـدواب لطـف وإحسـان وبـر وتواضـع وتـبذل في دق الإحسان وجِله". (ص٢١٨-٢١٩). وفي الحديـث: "أفضـل ديـنار يـنفقه الرجل: دينار ينفقه الرجل على عياله، ودينار ينفقه الرجل على دابته في سـبيل الله، ودينار ينفقه على أصحابه في سـبيل الله" مسلم (ص ٢٤١). وأيضا: "دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، لا هي أطعمتها ولا هي أرسـلتها تأكل من خشاش الأرض، حـتى ماتت هزلا". البخاري ومسلم (ص ٣٧٢). ورأى الرسول حمارا قد وسم في وجهه فقال: "لعـن الله الـذي وسـمه" (مسلم). ونهى (ص) عن صبر البهائم (البخاري). (صبر البهائم: "هو أن تـربط وتـرمى بالسـهام، وهـو حـرام لمـا فيه من تعذيبها وإفساد ماليتها") . وفي الحديث: "قرصت نملة نبيا من الأنبياء فأمر بقرية النمل فأحرقت فأوحى الله إليه: أفي أن قرصتك نملة أهلكت أمة من الأمم تسبح الله". البخاري (ص ٣٧٢).

ومـن أنـواع الإحسـان : **الإحسـان بإسـقاط الحقـوق** ويكـون بالإصـلاح بـين الـناس. "والإصلاح بين الناس يجري في كل ما يقع التنازع فيه وهو إحسـان إلى المظلوم بدفع الظلم عنه وإلى الظالم بدفع مأثم الظلم، وبالعفو عن القصاص وهو من أفضل الصدقات لأنه تصدق بالحياة

---

١١ - قارن مع أخلاق الشيخ مع المريد عند المتصوفة : الفصل ١٨ فقرة ٣.

أو ببعض الأعضاء والصفات. ومنه غفران الإساءة والصبر عنها. والإبراء من الدية والصداق. وإبراء المعسر وإمهاله، وبمجانبة الانتقام. وبالإغضاء عن الخادم. وبفك الرقاب" الخ (ص ٢٣٤).

ومن أنواع الإحسان. الإحسان الذي يكون **ببذل الأموال**. ومنه هبة الصداق والصلات. وإكرام الضيف، وتعجيل القرى، والإنصاف في الكل. والإفضال على الإخوان، والإحسان إلى الجار. والتصدق بأفضل الأموال. والحث على الصدقة. والإطعام في المجاعة. وإطعام المستطعم وسقي السائل، ومواساة الإخوان والهدايا للجيران. والصدقة على العصاة. وإخفاء الصدقات. واجتناب الشبهات في الصدقات الخ (ص ٢٣٥-٣٥٩).

ومن أنواع الإحسان **الولاية**. "وإحسان الولاية بإصلاح المولى عليه ودفع الشر عنه وإغاثة اللهفان ونصرة المظلوم وغير ذلك مما يتعاطاه الولاة من أحكام الشرع (ص٢٦١).

ومن أنواعه أيضا **كفالة الأيتام** : فإن "كفالة الأولاد والأيتام واللقطاء إحسان إليهم بحفظ أبدانه وتعليم مراشدهم في الدين" (ص٢٦٥). ومنه الإحسان إلى **الأرامل والمساكين**. ففي الحديث: "الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله" (ص ٢٦٦).

ومنه **الإحسان إلى الأسرى**: ففي القرآن: "ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا" (الإنسان ٨). و"للإحسان إلى الأسير، جبرا لمصابه وقلة من يلتفت إليه. عند الله مزية. لضرورته وعظم مصيبته وفيه تأليفه على الإسلام" (ص٢٦٧).

ومن ضروب الإحسان : "**الإحسان إلى الكفار**: قال تعالى "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم" (الممتحنة ٨)... وبر الكفار الذين لا يحاربون. إحسان إليهم وتأليف لهم على الإسلام". (ص ٢٦٧).

وحفظ **الأمانات** من أنواع الإحسان. بل "من أحسن أنواع الإحسان. والمبالغة في حفظها بما يزيد على حفظ مثلها من باب إحسان الإحسان". (ص ٢٧٢).

ومن أنواع الإحسان. "**الإحسان بالعدل العام** (...) والعدل إحسان يتعدى نفعه إلى كل من يتعلق به من ظالم ومظلوم وغابن ومغبون وباذل ومبذول". والعدل "تخلق بأوصاف الرحمان". "والعدل في إصلاح ذات البين إحسان إلى الطائفتين. والعدل بين الأولاد إحسان إليهم بالعطاء. وبأن لا تقع بينهم العداوة والبغضاء بأن يكونوا في بره سواء"(ص ٢٧٥).

ومن أنواع الإحسان بالأخلاق والأعمال اجتناب مظان الجور. والإحسان بالغرس. ونفع العباد في كل البلاد. وستر العيوب والإنقاذ من أسباب الهلكة. وإماطة الأذى عن طريق المسلمين. ونفع المسلمين بقتل المؤذيات من الحشرات والحيوان. والاحتياط لدماء المسلمين وأموالهم. والإعراض عن إجابة الجاهل. والإحسان إلى المسيء. وخدمة الرجل أهله. وخدمة المرأة زوجها فيما لا يلزمها إحسان منها وتنزيل المسلم منزلة الأخ. والإحسان إلى البنات كذلك. فإنه "لما كان الحمقى ينفرون من البنات ويكرهونهن عظم الله ثواب من خرج عن عادة الناس في ذلك بالصبر عليهن والإحسان إليهن"؛ ومن أنواع الإحسان إلى النساء "المبادرة إلى

إنكاح (تزويج) الأكفاء والرغبة فيهم مسارعة إحصان المرأة ودفع العار عنها بالتزويج بالكفؤ". ومن الإحسان شفقة المرأة على مال زوجها أداء للأمانة فيه، وحنوُّها على طفلها حامل على اللطف به، والإحسان إليه بالتغذية والتربية. ومن الإحسان إلى الصبيان : تقبيلهم، ومداعبتهم : فـ "مداعبة الصبيان بسط لهم وتطييب لقلوبهم وترويح عن نفوسهم"، والتسليم عليهم كذلك "لطف وجبر وإكرام". ومن أنواع الإحسان عيادة المريض فهي "جبر له يخفف عن مرضه وينعش قواه ولاسيما إذا عاده الأكابر. ونصرة المظلوم بدفع الظلم عنه، ونصرة الظالم بخلاصه من عهدة الظلم" إحسان (ص٢٧٦-٣٠٢).

وكما يكون الإحسان بالأخلاق والأعمال يكون **بالأقوال**. ومنه التواصي بالخيرات. فـ "هي وسيلة إلى فعلها، وفضلها مأخوذ من التوسل إليه. فالوصية بالإسلام أفضل الوصايا، والوصية بالصبر تختلف باختلاف مراتب الصبر. والوصية بالرحمة تختلف باختلاف مراتب الرحمة، وتختلف مراتب الرحمة باختلاف مراتب المرحوم من عظم الفاقة وشدة الضرر وغيرهما". ومن الإحسان بالأقوال: الدعاء إلى الخيرات والنهي عن المنكرات، وإظهار الغضب في الإنكار إحسان إلى المنكر عليه لما في ذلك من ردعه عن المنكر. ومن الإحسان بالأقوال: الإنكار على الأكابر وتكذيب من قال بالجهل. وقول الحق على الضعيف والقوي والفقير والغني والقريب والأجنبي. والجدل والخصام لإظهار الحق إحسان. والرفق في تعليم الجاهل إحسان. وإظهار العذر والاعتذار عن التقصير إحسان. والبشارة بالأمن وتسكين الخائف والترحيب في اللقاء والرفق في رد السائل، والكذب للمصلحة والإصلاح إحسان. ففي الحديث: "ليس الكذاب، الذي يصلح بين الناس فيقول خيرا وينمي خيرا". والاعتراف بالإساءة إحسان. ففيه "تسكين لغضب المظلوم وتقريب للعفو". و"الإحسان بالكلام سبب للتحاب والتوالف وزوال الأحقاد ومجاملة العفو حتى يصير كأنه ولي حميم" الخ (ص٣٠٣-٣٢٧).

ومن أنواع الإحسان، الإحسان بالدعاء بكل ما هو خير وصلاح للنفس وللغير (ص ٣٢٩).

ومن أنواع الإحسان : **الترويح على النفس** فذاك إحسان إليها : فـ "تمكين الشباب من اللعب ومن النظر إليه ضرب من الإحسان لأنهم يستروحون إلى ذلك. وكذلك مداعبة الزوجات ومضاجعتهن، وكذلك التمكين من سماع الدف والغناء. قال النبي (ص) "لجابر : هلا بكرا تلاعبها وتلاعبك، وتضاحكها وتضاحكك" (البخاري). ويروى أنه "ضرب الدف في بيت رسول الله بحضوره، وغُنِّيَ، وعنده جوار من الأنصار، لعائشة رضي الله عنها بما تقاولت به الأنصار يوم بُعاثٍ (قتال بين الأوس والخزرج) فدخل أبو بكر رضي الله عنه فأنكر ذلك ورسول الله (ص) مُتَسجٍ بثوب فكشفه، وقال: "دعهن فإنها أيام عيد" (البخاري). ومن الإحسان الذي من هذا القبيل : "التزين والتخيل من غير فخر ولا رياء ولا إعجاب". و"التحلي بالجواهر". ومن الإحسان إحداث السنن الحسان. والبعد عن مظان الريب. (ص ٤٢٤-٤٢٥).

هذه الأنواع من الإحسان وأمثالها تؤسسها المصلحة. فكل ما فيه مصلحة فعله حسَن وإحسان. والمصلحة تقابلها المفسدة كما تقابل الإساءة الإحسان. فإن اجتمعت مصلحتان حصلناهما. فإن عجزنا عن تحصيلهما معا حصلنا أعلاهما. وكذلك الشأن إذا اجتمعت مفسدتان. دفعناهما معا، فإن عجزنا عن دفعهما معا دفعنا أقبحهما وأكثرهما ضررا.

والأفعال من جهة كونها مصلحة أو مفسدة. والمصالح والمفاسد من جهة استقلالهما وتداخلهما، أصناف: أحدها مصلحة محضة كمعرفة الله والإيمان به الخ. فلا يجوز تركه إذ لا حاجة إلى تركه ولا يتصور فيه إكراه. الثاني: مفسدة محضة كالجهل بالله والكفر به الخ. فلا يباح فعله قط إذ لا حاجة إليه وليس عليه إكراه. الثالث: ما لا يباح قط. لرجحان نفسك به كالزنا واللواط فلا يبيحهما إكراه ولا غيره. الرابع: ما نرجح مصلحته ومصالحه على مفسدته أو مفاسده كالميسر فيباح بالإكراه. وكالخمر يباح لإساغة اللقمة وبالإكراه. وكالجهاد فيه مخاطرة بالنفوس والأموال وهو واجب لرجحان مصالحه على المخاطرة.. فإنه لو ترك لاستباح الأعداء النفوس... الخامس: ما تعددت الجهة في مصالحه ومقاصده كالصلاة على الأرض المغصوبة والدار المغصوبة والتضحية بالمدية المغصوبة والطهارة بالمياه المغصوبة فيثاب على مصالحها ويتعرض لعقاب مفاسدها. ثم يذكر سبعة وعشرين نوعا من المحرمات التي تباح لرجحان مصالحها على مفاسدها: بعضها عبادات وبعضها معاملات ويختمها بالقول: "فهذه أنواع المصالح التي تباح لأجلها المحظورات، فإن كانت المصلحة مما يجب السعي في تحصيله وجب تحصيلها كالكذب لحفظ النفوس والأبضاع والأطراف. فإن كانت مما يستحب تحصيلها استحب تحصيلها كالكذب للإصلاح ونحو ذلك. وهذه الأمثلة مرشدة إلى ما سواها".

والقاعدة العامة في ترتيب المصالح والمفاسد أن المصلحة هي المرجع: فالكذب إذا كانت فيه مصلحة زال وزره، والصدق إذا كان فيه مضرة كان فيه إثم الإضرار. وهكذا (ص ٤٥٦).

والموقف الأمثل إزاء تداخل المصالح والمفاسد هو **الورع**، وهو "حزم واحتياط لفعل ما يتوهم من المصالح وترك ما يتوهم من المفاسد، وأن يجعل موهومتها كمعلومتها عند الإمكان (...) فكل فعل توهمنا اشتماله على مصلحة ومفسدة، فإن كانت مصلحته أرجح من مفسدته فالورع في فعله تنزيلا للموهوم منزلة المعلوم. وإن كانت مفسدته أرجح من مصلحته فالورع في تركه تنزيلا للموهوم منزلة المعلوم. فإن استوت مصلحة ومفسدة احتمل أن يقال لا ورع فيه تنزيلا للموهوم منزلة المعلوم (...)، وكل من فعل ما اتفق على إيجابه أو اختلف فيه، واجتنب ما اتفق على تحريمه أو اختلف فيه، واجتنب كل مفسدة موهومة وأتى بكل مصلحة موهومة فنِعمًا صنع، لإتيانه بأعلى مراتب الورع. وقل من يفعل ذلك أو يقدر عليه". أما اختلاف العلماء فرحمة. ولذلك "لا يجوز الإنكار (=النهي عن المنكر) إلا لمن علم أن الفعل الذي نهى عنه مُجمَع على تحريمه، وأن الفعل الذي يأمر به مجمع على إيجابه". ويضيف: "ونعني بالنهي عن الإنكار: أن ينكر إنكار تحريم، ولو أنكر إنكار الإرشاد أو أمر به أمر

النصح والإرشاد فذلك نصح وإحسان". ومن "قدر على إزالة المنكر بيده لزمه ذلك إلا أن يخاف على نفسه. فسقط الوجوب وانتفى الاستحباب" (ص٤٧٩).

-٦-

تلك هي "أخلاق العمل الصالح"، أو أخلاق المصلحة، الجديرة حقا بأن توصف بأنها **إسلامية** لكونها تعتمد القرآن أساسا، دونما أي انشغال، لا سلبا ولا إيجابا، بأي موروث آخر. وإذا كان ابن عبد السلام لم يعرض لـ "السياسة" فلأن القرآن لا يشرع للحكم والسلطان. وكل ما يمكن الاستناد عليه في مجال "السياسة"، من المنظور القرآني، هو المبدأ العام في الأحكام والأخلاق في الإسلام : مبدأ المصلحة. أما الذين ابتدعوا الكلام في "الإمامة"، وهم الشيعة فقد حصروا حق الإمامة في علي بن أبي طالب وذريته، عن طريق "الوصية"، وقد اعتمدوا في ذلك على "التأويل"، أولا وأخيرا. وقد ذهبت الإسماعيلية في ذلك إلى أقصى مدى[١٢]. أما المتكلمون في الإمامة والخلافة من أهل السنة فكان همهم الأساسي الرد على الشيعة واثبات شرعية حكم الخلفاء الراشدين كما جرى تاريخيا. أما بعد ذلك فقد انتهى كلامهم إلى إقرار مبدأ "من اشتدت وطأته وجبت طاعته"[١٣]. هذا ما قرره الفقهاء الأئمة منذ العصر الأول، فقد ذهب مالك والشافعي وابن حنبل إلى "أن كل متغلب تجب طاعته حتى يُغيَّر من غير فتنة"[١٤]. ولم نعثر على ما يشير إلى أن ابن عبد السلام كان يرى غير هذا الرأي.

ولم نعثر فيما اطلعنا عليه من مؤلفات الفقهاء على أي كتاب في "السياسة" من الزاوية الشرعية المحض، ما عدا رسالة مشهورة لتقي الدين بن تيمية (٦٦١- ٧٢٨ هـ) الذي ولد بعد وفاة العز بن عبد السلام بسنة واحدة. والمتأمل في هذه الرسالة، بعد الاطلاع على ما كتبه العز بن عبد السلام في "أخلاق القرآن" كما عرضناها في الفقرات الماضية، يحس وكأنها نوع من الاستدراك أو التكملة لمشروع هذا الأخير. فقد سار فيها ابن تيمية على نفس النهج، متقيدا بنص القرآن مستندا على مبدأ **المصلحة**. وفيما يلي موجز لمضمون هذه الرسالة تقيدنا فيه بعبارة المؤلف.

عنوان الرسالة : "**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**"[١٥]. وقد استهلها ابن تيمية بقوله "هذه رسالة مبنية على آية الأمراء في كتاب الله وهي قوله تعالى: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما يعظكم به، إن الله كان سميعا بصيرا. يا أيها الذي آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم. فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا" (النساء ٥٨-٥٩).

---

١٢ - انظر **بنية العقل العربي** : قسم العرفان.

١٣ - انظر العقل السياسي العربي.

١٤ - محمد أبو زهرة ابن تيمية. دار الفكر العربي. القاهرة د-ت ص ٢٤٥.

١٥ - ابن تيمية. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. دار الكتاب العربي القاهرة. ١٩٦٩.

يتعلق الأمر كما هو واضح بآيتين، نزلتا في مناسبتين مختلفتين. يشرح ابن تيمية مضمونهما بعبارات لا تخرج عن عبارة القرآن فيقول : "قال العلماء : نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور. عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها[١٦] وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل. ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم[١٧]، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك. في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمروا بمعصية. فإذا أمروا بمعصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وإن لم تفعل ولاة الأمر ذلك أُطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله. لأن ذلك من طاعة الله ورسوله. وأديت إليهم حقوقهم كما أمر الله ورسوله : "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان" (المائدة ٢).

ثم يعود إلى الآية الأولى الخاصة بالأمانات فيتوسع في شرحها باعتماد القرآن والحديث، لينتهي إلى جملة من الخلاصات نوجزها فيما يلي. قال :"وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة". ثم أخذ في بيان معنى "الأمانات" فجعلها نوعين: الولايات والأموال.

أما الأمانة في **الولاية** فإنها سبب نزول الآية. فقد نزلت تأمر الرسول برد مفاتيح الكعبة إلى بني شيبة يوم فتح مكة، بعد أن كان عمه العباس قد رغب في تسلمها. وقد فسر ابن تيمية قرار النبي على أنه مبني على "**مبدأ استعمال الأصلح**". ثم رتب على هذا ما ينبغي فعله في معالجة مسألة الحكم فقال :"والأصلح في الولاية من تجتمع فيه القوة والكفاية. فإذا لم يوجد مثل هذا الشخص **تراعى الحاجة**. فإن كانت الحاجة الظرفية إلى القوة ولي القوي وإن كان فاجرا. وإن كانت الحاجة إلى الأمانة ولي الأمين ولو كان ضعيفا. **المصلحة هي التي ترجح. والمهم في هذا الباب معرفة الأصلح**. وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية، **ومعرفة طريق المقصود، فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر**" (ص ٢٢).

أما رد الأمانة في **الأموال** فتخص "الأعيان والديون الخاصة والعامة مثل رد الودائع ومال الشريك والموكل ومال المولى من اليتم وأهل الوقف ونحو ذلك. وكذلك وفاء الديون من أثمان المبيعات وبدل القروض وصدقات النساء (=مهورهن) وأجور المنافع وغير ذلك" (...)

---

١٦ - ذكر المفسرون أن الآية الأولى نزلت يوم فتح مكة: فقد روي أن العباس عم النبي طلب أن يسلمه النبي مفاتيح الكعبة فيجمع له سقاية الحجاج وسدانة الكعبة، فنزلت الآية تأمر برد المفاتيح -وهي المقصود هنا بـ"الأمانات"- إلى أهلها الذين كانت في أيديهم وهم بنو شيبة، وكانوا يقومون بسدنة الكعبة قبل فتح مكة. فردها النبي إليهم.

١٧ - ذكر الواحدي أن هذه الآية نزلت في خلاف نشب بين عمار بن ياسر وخالد بن الوليد حول رجل كان عمار قد أمنه خلال غزوة كان يقودها خالد، وكان هذا غائبا. فلما حضر أخذه خالد وأخذ ماله. "فأتاه عمار فقال: خل سبيل الرجل فإنه مسلم وقد كنت أمنته وأمرته بالمقام. فقال خالد: أنت تجير علي وأنا الأمير؟ فقال : "نعم. أنا أجير عليك وأنت الأمير. فكان في ذلك بينهما كلام". ثم إن خالدا اشتكى إلى النبي من تصرف عمار إزاءه وانتهى الأمر بنزول الآية المذكورة. (أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي. **أسباب نزول القرآن**. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٩١ ص ١٦٣.

وهـذا القسـم يتـناول الـولاة والـرعية. فعلى كل منهما أن يؤدي إلى الآخر ما يجب أداؤه إليه. فعـلى ذي الـسـلطان ونوابـه في العطـاء أن يؤتـوا كـل ذي حق حقه. وعلى جباة الأموال كأهل الديـوان أن يـؤدوا إلى ذي الـسـلطان مـا يجـب إيـتاؤه. وكذلك على الرعية الذين يجب عليهم الحقـوق. وليـس لـلرعية أن يطلـبوا مـن ولاة الأموال ما لا يـستحقونه (...) ولا لهم أن يمنعوا الـسـلطان مـا يجـب دفعـه مـن الحقـوق وإن كان ظالما (...). وليس لولاة الأموال أن يقسموها بحسـب أهوائهـم كمـا يقسم المالك ملكه فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء. ليسوا ملاكا". ثم يأخذ في تطـبيق ذلـك عـلى أصـناف الأمـوال الـسـلطانية كمـا شـرع لهـا القرآن وهي ثلاثة: الغنيمة والصدقة والفيء. ولكل حكم منصوص عليه.

بعـد ذلـك يعـرض للظـلم الواقـع **مـن الولاة والرعية** فيقول: "وكثيرا ما يقع الظلم من الولاة والرعية: هؤلاء يأخذون ما لا يحل. وهؤلاء يمنعون ما يجب. كما قد يتظالم الجند والفلاحون (...) والأصـل في ذلـك أن كـل مـن عليه مال يجب أداؤه". "وعلى **أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتـبطيل المفاسـد وتقليلها**، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما. وهو المشروع" (ص ٤٩).

هـذا عـن "رد الأمانـات إلى أهلها"، وهو موضوع القسم الأول من الآية الأولى. أما القسم الـثاني مـنها وهـو "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل". فيقول فيه ابن تيمية: الحكم بين الناس يكون في **الحدود والحقوق**. وهي قسـمان:

- **حدود وحقوق ليست لقوم معينين**، بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم، وكلهم محـتاج إليهـا. وتسـمى **حـدود الله وحقـوق الله**. مثل حد قطاع الطرق، والسراق، والزناة الخ. ومـثل الحكـم في الأمـور الـسـلطانية والوقـوف والوصـايا التي ليـست لمعين"(=الحق العام). وهذا الحـق يجـب على الولاة البحث فيه وإقامته من غير دعوى أحد به. وكذلك تقام الشـهادة فيه مـن غـير دعـوى أحد به (...) وهذا الحق يجب إقامته على الشريف والوضيع والضعيف ولا يحـل تعطيلـه لا بشفاعة ولا بهدية ولا بغيرهما" (ص ٦٤)، ثم يشرح هذه الحدود كما وردت في القرآن.

- **وحـدود وحقـوق خاصـة**. وهـي الـتي لآدمي معين، فهي **"حقوق العباد"** في مقابل حقوق الله المذكورة قبل. وذاك مثل النفوس، كحق أولياء المقتول، والجِراح، والأعراض والفِرْية والأبضـاع (الفـروج): حـق المرأة في الرجل: في ماله. وهو الصداق والنفقة بالمعروف، وحقها في بدنـه وهو العشرة والمتعة بحيث لو آلى منها (أقسم أن لا يقربها) استحقت منه الفرقة. وكذلك لـو كـان مجـبوبا (مقطـوع الخصية) أو عنِّينا لا يمكنه جماعها. ووطؤها واجب عليه عند أكثر العـلماء عـلى قـدر قوتـه وحاجـتها. واختـلف العـلماء في ما يجب عليها خدمة المنزل كالفرش والكنس والطبخ، فمنهم من قال لا يجب، ومنهم من قال يجب الخفيف منه (ص ١٥٥). وأما

الأحوال فيجب الحكم فيها بين الناس بالعدل مثل قسم المواريث بين الورثة وكذلك المبايعات والإجارات والوكالات والمشاركات وغيرها من المعاملات.

ومما يدخل في باب "حقوق العباد": **المشاورة**، إذ "لا غنى لولي الأمر عن المشورة". وبعد ذكر آيتي الشورى يضيف: "وإذا استشارهم فإن بيَّن له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك(...)، وإن كان أمرا قد نازع فيه المسلمون فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به" (ص ١٥٨).

ومن ذلك أيضا **وجوب اتخاذ الإمارة** : "يجب أن يعرف أن ولاية أمر المسلمين من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها. فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا باجتماع لحاجة بعضهم لبعض ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس. ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم. وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة" (ص ١٦٦).

ذلك هو مضمون "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية". كما استخلصها ابن تيمية من القرآن. وواضح أن المبدأ الذي يحكمها هو نفسه المبدأ الذي ترجع إليه الأحكام والأخلاق في الإسلام. **مبدأ المصلحة**.

إجمال وآفاق

طرح مغاير ... وموضوع آخر!

جمعنا في هذا الباب بين أربعة من المفكرين الكبار لم يكن يجمع بينهم شيء لحد الآن في الدراسات التراثية. بل كان ينظر إلى كل منهم كشخصية علمية مستقلة بهمومها الفكرية. فالمحاسبي كان يحسب على التصوف وفي عداد المتصوفة. أما الماوردي فقد ظل يصنف ضمن الفقهاء مع الإشارة إلى اهتمامه بـ"فقه السياسة". واشتهر الراغب الأصفهاني بأبحاثه في اللغة والأدب وباهتمامه بمفردات القرآن وبالتفسير عموما. ومع أن كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" قد فرض نفسه ككتاب في الأخلاق، فإنه لم يكن ينظر إليه كمشروع، له ما قبله وما بعده. بل فقط ككتاب "تطرق إلى الأخلاق" دون بيان أية أخلاق هي، ولا بأية طريقة تطرق؟ أما الغزالي فقد كان التعامل معه يتم في الأغلب الأعم على مستويين : مستوى كتابه "المستصفى من أصول الفقه" باعتباره عمدة في الموضوع، ومستوى "إحياء علوم الدين" الذي ظل الجميع ينظر إليه على أنه في التصوف بمنزلة "المستصفى" في أصول الفقه.

أما العز بن عبد السلام فلم يكن اسمه رائجا في الساحة التراثية رواج أسماء هؤلاء. والذين عرفوه قد اقتصروا في تقديرهم له على مواقفه النضالية ضد انحراف سلاطين المماليك في دمشق والقاهرة. أما مؤلفاته فلم تكن موضوع اهتمام كبير، ويكفي دليلا على ذلك أنه لم يطبع له كتاب قبل عقد من السنين. وعندما نشر كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" صنف في خانة كتب الفقه وأصوله، وعندما تلاه كتابه "شجرة المعارف والأحوال في صالح الأقوال والأعمال" صنف كواحد من كتب "الزهد والرقائق" مما يلحقه بكتب التصوف.

وأخيرا فإن ابن تيمية كان أمة وحده، بكفاحه وأنصاره، وغزارة ما كتب وأفتى. ولكن رسالته " السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" قد بقيت رغم شهرتها كواحدة من رسائله الكثيرة التي لا تلتئم في سلك ولا تنتظم في عقد، وبالتالي لا يجمعها مع غيرها داخل كتابات ابن تيمية سوى أنها فتوى من فتاواه. أما خارجها فلم يكن يستقيم ربطها لا بـ "فقه السياسة" ولا بـ "الكلام في الإمامة" فبقيت هي الأخرى شريدة يتيمة، شرود ويتم المؤلفات التي ذكرنا.

ماذا يعني هذا الذي قلناه عن هؤلاء الكبار؟

يعني أولا أن الخيط الرابط بينهم كأصحاب هموم فكرية كان مفقودا. وبعبارة أخرى كان هناك غياب تام، في أذهان الدارسين للتراث العربي الإسلامي، لفضاء فكري استمر في التموج والتبلور ما يزيد عن أربعة قرون. وقد كشفنا عن هذا الفضاء وأبرزنا ذلك الخط...

أما "الفضاء" فيتمثل في ذلك التنافس المتنامي بين نظم القيم التي كانت تروج لها الموروثات الخمس في الساحة الثقافية العربية، التنافس الذي أيقظ، في نهاية الأمر، الوعي بالحاجة إلى "أخلاق إسلامية" تكون بديلا للأخلاق اليونانية والآداب الفارسية والعربية الجاهلية". وقد كان لكل من الفقه والكلام دور في عدم بروز الحاجة إلى مثل هذه الأخلاق منذ بداية "التدوين". أما الفقه، الذي ميدانه الأحكام، فقد اعتبر مكارم الأخلاق هي نفسها "الآداب الشرعية" التي تحدد كيفية أداء الفروض بمكملاتها والسنن بمتمماتها.. وأما "علم الكلام" فقد احتكر الكلام في جميع ما يقع خارج مجال الفقه. ومن جملة ذلك الكلام في المسئولية التي عبر المعتزلة عنها بـ"خلق الأفعال"، فكانت النتيجة إقصاء التدبير ومسئوليته عن المجال البشري. لقد حل الكلام في صفات الله وأفعاله محل الكلام في أخلاق البشر وسلوكهم. وعندما أخذ نجم علم الكلام في الأفول كان نجم التصوف قد حل محله، فورث سلطته على العقل الأخلاقي، وبات يحتكر الكلام في "آداب السلوك"...

في جميع هذه التموجات غاب الكلام عن أبرز قيمة أخلاقية في الخطاب القرآني: **"العمل الصالح"**!

كان هناك منذ البداية كلام طويل عريض عن **"الذين آمنوا"** (ما الإيمان؟) ولكن كان هناك بالمقابل سكوت تام عن **"وعملوا الصالحات"**، مع أنه نادرا ما يفترق الوصفان في القرآن. لقد انشغل المتكلمون بـ"حكم مرتكب الكبيرة" وبـ "الوعد والوعيد" الخ، وانشغل الفقهاء بحكم من نسي أو سها في وضوئه أو صلاته الخ، فاقتصروا على محاسبة سلوك "الذين آمنوا"، من زاوية الفرائض والسنن والحلال والحرام، وسكتوا عن "الصالحات"، عن "المصلحة" التي هي المقصود مما يخوض فيه الفقهاء وينشغل به المتكلمون.

من هنا أهمية العز بن عبد السلام. لقد تحرر من الانغلاق الفقهي والكلامي ومن إغراءات الأسلمة: أسلمة آداب الفرس (الماوردي) وأسلمة أخلاق اليونان (الراغب الأصفهاني)، وأسلمة "آداب السلوك" الهرمسي (الغزالي). لقد تجاوز ذلك كله ورجع إلى الأصل: إلى القرآن، وقرأ **"الذين آمنوا وعملوا الصالحات"** ككل لا يتجزأ، ففهم الدين على أنه **إيمان وعمل صالح**، كما ينادي بذلك القرآن باستمرار.

في هذا الأفق كان من الطبيعي أن تدخل "السياسية الشرعية" التي قوامها "صالح الراعي والرعية" في نفس المجال، مجال الأخلاق: أخلاق المصلحة.

واضح أن الأمر يتعلق هنا بأفق جديد: أفق يطرح العلاقة بين "الأحكام" و"الأخلاق" طرحا مغايرا للطرح المعتاد.. غير أن هذا موضوع آخر!

خاتمة وآفاق:

لم يدفنوا بعد أباهم أردشير!

انطلقنا في هذه الدراسة من مقدمة حاولنا أن نرسم فيها صورة عن التصور السائد في الثقافة العربية المعاصرة عن الفكر الأخلاقي في تراثنا. وقد خرجنا من استعراض أهم ما قيل في الموضوع في القرنين الماضيين، بنتيجة يقرر فيها أصحابها أن العرب لم ينتجوا فكرا أخلاقيا -خارج الحكم والأمثال والمواعظ الخ- ما عدا ما نقلوه مع الفلسفة من اليونان. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ظهرت في العقود الأخيرة من القرن العشرين، محاولات تروم سد هذا الفراغ، أو الرد على هذه الدعوى، بالتأكيد على أن في القرآن الكريم "أخلاقا إسلامية" تضاهي بل تسمو على الأخلاق عند "الغرب"،وقد ناقشنا أبرز هذه المحاولات وأثبتنا أنها لم تقرأ، في القرآن، "أخلاق القرآن" بقدر ما أرادت أن تكتشف فيه "الأخلاق" كما يؤلف فيها اليوم، وهي غريبة الشكل والمضمون.

لقد لاحظنا أن في كلتا الدعويين عيبا خطيرا. لقد صدرت كل منهما، لا من دراسة واسعة وجادة للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي عبر التاريخ، بل صدرتا معا عن الفكرة السائدة التي كرسها جهلنا بهذا الجانب من التراث العربي الإسلامي من جهة، وعن الانغلاق داخل التصور الذي ساد في العصر الحديث بالثقافة الأوربية عن "الأخلاق" من جهة أخرى، وهو تصور ضيق يربط البحث في الأخلاق بالفلسفة والفلاسفة، منذ اليونان إلى العصر الحاضر. وهذا إن أمكن تبريره داخل الثقافة الأوربية، لأن الأمور سارت فيها هكذا بالفعل، أو على الأصح شُيِّد تاريخها على هذا الشكل، فهو لا يصدق بالضرورة على الثقافة العربية الإسلامية.

إن ربط الفكر الأخلاقي بالفلسفة وحدها، في الثقافة العربية، ينطوي على نوع من التحجيم لهذا الفكر غير مشروع. ذلك أن الفلسفة في ثقافتنا لم تكن هي "أم العلوم" كما كان الحال عند اليونان وفي أوروبا عصر النهضة، بل كانت هي وعلومها صنفا واحدا من العلوم، وبالتالي كانت هناك مجالات أخرى للخطاب الأخلاقي خارج الفلسفة. إن ربط الأخلاق بالفلسفة: وجودا وعدما، يلزم عنه الاعتقاد في أنه إذا حدث تضييق على الفلسفة فسيشمل

"البحث الأخلاقي" كله وبالتالي الحكم عليه بما يحكم به على الفلسفة من الدخول في "عصر الانحطاط" مثلا. وهذا ما قرره أحد الباحثين المعاصرين. فعلا، يصدق هذا على النكبة التي تعرض لها ابن رشد والتي صودرت فيها كتبه وأحرقت. فأصبحنا نفتقد اليوم ليس فقط كثيرا من نصوصه الفلسفية بل أيضا المختصر الذي عمله لكتاب "السياسة" لأفلاطون والتلخيص الذي خص به كتاب الأخلاق لأرسطو[1]. ولكن هذا لم يمنع من استمرار الكتابة في ميدان القيم والأخلاق خارج الفلسفة وظهور محاولات أصيلة كمحاولة العز بن عبد السلام مثلا.

على أن الربط المبدئي بين البحث في الأخلاق وبين الفلسفة في الثقافة العربية ينطوي ضمنيا على الحكم بالفقر والغياب على الأخلاق في هذه الفلسفة. ذلك أن الفلسفة التي سادت في العالم العربي والإسلامي منذ ابن سينا إلى اليوم هي فلسفة ابن سينا نفسه: السينوية. وابن سينا لم يكتب في الأخلاق شيئا يستحق الذكر. أما تلامذته فقد تابعوا العمل في المشروع الذي روج له، مشروع "فلسفة مشرقية"، ذات اتجاه إشراقي تلغي الأخلاق وتضع مكانها ما سماه بعضهم بـ "التصوف العقلي". والنتيجة هي أنه "لم يبق" رائجا من المؤلفات في "الأخلاق"، غير "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، الذي سار في نفس الاتجاه، مقتبسا.. ملفقا. ومع ذلك بات يعتبر أهم وأعظم ما أنتجه الفكر العربي في هذا الميدان، ويا للعجب!

* * *

تلك هي الصورة السائدة وما كرسته من نتائج. وبدون تواضع زائف نستطيع أن نقول الآن إن هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ قد غير هذه الصورة تماما. إن مئات الصفحات الماضية لم تكن تتحدث عن فراغ، ولا من فراغ. يكفي دليلا على ذلك أن كتاب مسكويه. هذا الذي بقي إلى الآن يعتبر قمة التأليف في الأخلاق في الثقافة العربية، قد انكشف هنا زيف مظهره فبدا على حقيقته كبضاعة من سوق "المقابسات". مثله في ذلك مثل كتاب أستاذه أبي الحسن العامري "السعادة والإسعاد"، فكان لا بد من وصفهما بما يعبر عن اتجاههما في التفكير والتأليف: "النزعة التلفيقية" من جهة، وكان لابد من تعرية مضمونهما الأخلاقي والإيديولوجي كـ "مقابسات في السعادة .. والاستبداد". من جهة أخرى.

لقد أصبح في إمكاننا الآن، ولأول مرة، التعامل مع الفكر الأخلاقي في تراثنا العربي الإسلامي، على أساس أنه يضم حقولا، ونزعات وتيارات! وهذا دليل الغنى والتنوع. لم يعد ممكنا ولا مبررا النظر بعد اليوم إلى البحث في الأخلاق في تراثنا على أنه مجرد امتداد لما نقله الفلاسفة العرب عن اليونان، الشيء الذي يحيل في نهاية المطاف إلى مسكويه. إن هذه النظرة تقتضي أنه وحده يصدق عليه المثل العربي : "كل الصيد في جوف الفرا". لا. كان هناك صيد كثير، ولم يكن ما عرضه مسكويه ينتمي إلى الجيد منه. كان يمثل نزعة تلفيقية. إلى جانب نزعة فلسفية اهتمت بـ "السيرة الفاضلة" : سيرة الفيلسوف الفاضل وسيرة المدينة الفاضلة

---

١ – فقد النص العربي للكتاب الأول وبقيت ترجمته إلى العبرية نشرناها مؤخرا بترجمة صديقنا د. أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٩٨. أما الثاني فقد ضاع أصله العربي كذلك وبقيت منه ترجمة لاتينية.

وأهلها؛ وكانت هناك نزعة علمية شيدت الأخلاق على العلم، علم العصر آنذاك، فاعتبرت الأمراض الخلقية والأمراض النفسية والأمراض العقلية جنسا واحدا، من حيث أنها خروج عن الوضع الصحي السوي، وأنها جميعا لها علاقة بوظائف الأعضاء البدنية الرئيسية التي ترتبط بها القوى المحركة للإنسان (حسب التصور العلمي القديم). ومع أن المنتمين إلى هذه النزعة قد ارتبطوا بجالينوس واتخذوا من "الطب" نموذجا علميا لهم فلقد كانت لكل منهم آفاقه النظرية الخاصة. غير أن ما يلفت الانتباه هو أنهم، على الرغم من تباين آفاقهم النظرية، كانوا يلتقون، عند أفق واحد، أفق "إنساني" بمعنى الكلمة. لقد أجمعوا على احترام إنسانية الإنسان والرفق بالحيوان. وكان منهم من دعا إلى إنشاء مستشفيات خاصة بمعالجة الأمراض الخلقية ناظرا إلى "فساد الأخلاق" كحالة غير صحية غير إنسانية، فيجب على المجتمع إذن أن يعمل على علاجها، كما تعالج الأمراض البدنية المعدية. وكان منهم من جعل هدف الأخلاق هو تكوين "الإنسان التام"، وتمام إنسانية الإنسان هي في النظر إلى الإنسان دونما اعتبار آخر غير كونه إنسانا. الناس متساوون في الاشتراك في "الإنسانية" ولذلك يجب أن تسود بينهم المحبة والحنو والرفق والرحمة وخدمة بعضهم لبعض الخ. أما النزعة التلفيقية المقابساتية فقد عبرت عن نزعتها الإنسانية بالانفتاح (التلفيقي) على جميع المرجعيات! وهذه النزعات الثلاث (العلمية والفلسفية والتلفيقية) اكتشفناها في الموروث اليوناني وحده، لا كما كان قبل أن ينتقل إلى الثقافة العربية، بل كما تطور داخلها، فهي إذن نتاج لهذه الثقافة ومَعْلَم بارز من معالم الفكر الأخلاقي العربي بقي مجهولا.

وهذا التنوع والغنى اللذان اكتشفناهما في الفكر الأخلاقي المنتمي إلى الموروث اليوناني، وجدنا ما يوازيهما ويوازنهما في الموروثات الأخرى داخل الثقافة العربية نفسها. ففي الموروث العربي تتبعنا حضور "المروءة" فيه كقيمة مركزية وكنموذج أخلاقي، منذ العصر الجاهلي إلى **العصر الحاضر**! لقد كثرت الشكوى قديما وحديثا في الموروث الثقافي العربي "الخالص" من "غياب" المروءة وضياعها. وإذا كان ليس من مهمتنا ولا مما يقع في أفق تفكيرنا أن ندعو المروءة إلى "الحضور" على مستوى سلوك الناس، داخل العالم العربي أو خارجه، فإننا نستطيع، في مقابل ذلك، أن ندعي أننا ساهمنا في إثبات "حضور" المروءة في تاريخ الفكر الأخلاقي العربي. لقد ارتفعنا بالشكوى من غيابها في السلوك، إلى التأريخ لحضورها في الفكر.

أما الموروث الإسلامي الذي حكم بعض المستشرقين بخلوه من البحث في الأخلاق - وبعضهم استند في ذلك إلى عدم وجود كلمة في اللغة العربية، في معنى "الضمير" عندهم، و"الضمير" في المنظور المسيحي هو منبع الأخلاق، فقد سلم لهم بهذا الحكم -ضمنيا على الأقل- أولئك الباحثون العرب المعاصرون الذي تصدوا للرد على هذه الدعوى بالتأليف فيما أسموه "الأخلاق الإسلامية" المستخلصة من القرآن.

أما نحن فقد أبرزنا غنى الموروث الإسلامي بالكتابات الأخلاقية غنى يبطل ليس فقط حكم المستشرقين المشار إليه بل أيضا يضع تلك المحاولات التي أرادت الرد عليهم

بـ"استخلاص" النظرية الأخلاقية من القرآن الكريم في إحراج شديد. لقد سلمت تلك المحولات كلها، ضنيا وعمليا، بخلو التراث العربي الإسلامي من نظريات أخلاقية إسلامية. فقررت الاتجاه إلى "القرآن" تطلب فيه "الأخلاق"، معتقدة أنها تفعل ذلك لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وأن ما سبق -إن كان هناك ما سبق- لا يستحق أن يذكر، بله أن يتخذ أساسا لعمل يكمله أو يتجاوزه. هذا في حين أن هذه المحاولات المعاصرة لا ترقى في نظرنا إلى ما قام به مفكرو الإسلام منذ القرن الثالث الهجري، على الأقل. ونحن هنا لا نتهم هؤلاء بـ "الجهل" بالتراث، بل قد نعتذر لبعضهم بكون بعض الكتب التي اعتمدناها هنا لم تكن متداولة كمطبوعات إلا مؤخرا. غير أن عذرهم الأكبر هو أن تاريخ الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي لم يكن قد كتب. فالمؤلفات الأخلاقية التي لا بد أن يكونوا على معرفة بها كانت وضعيتها وضعية "شرود"، فلم يكن أي منها قد وضع في سياق تاريخي كيفما كان!

لقد كان علينا إذن أن نقوم بهذه المهمة. وهكذا أبرزنا في الموروث الإسلامي فكرا أخلاقيا متطورا ميزنا فيه بين خمس نزعات، أو على الأصح لحظات. لحظة تميزت بالاهتمام بـ"أخلاق الدين" وبالتحليل الدقيق للسلوك الديني من منظور يرى أن الدين أخلاق. وليس فقط أحكاما ورسوما. كانت هذه نزعة "صوفية"، ولكن لا بالمعنى الذي صار إليه التصوف عندما جعل هدفه "الكشف" والعرفان كما كان قبل الإسلام، بل التصوف بمعنى "العبادة الباطنة"، أي مراعاة الجانب الروحي في العبادة مراعاة تامة. إنه نقد للسلوك الذي يمارس باسم فرائض الدين وسننه مهتما بالمظاهر.. أو على الأقل لم يتحرر من الغرّة بها.

وإلى جانب هذه النزعة التي ركزت على "أخلاق الدين" -أو أخلاقيات التدين- ظهرت نزعة أخرى اهتمت بـ"أدب الدنيا والدين" معا. فجعلت "المروءة" محورا لأدب الدنيا. ولخصت أدب الدين في التحلي بأخلاق الزهد في ملذات الدنيا، أخلاق الورع. وإذا كانت النزعة السابقة (أخلاق الدين) قد "أسلمت" (=أدخلت في الإسلام) الورع الصوفي الذي عرفت به حركة الزهد قبل الإسلام، فاتخذت أصلا لما سمي فيما بعد بـ "التصوف السني"، فإن الاتجاه إلى "أدب الدنيا والدين" كان في الحقيقة نوعا من الأسلمة و"التعريب" لأخلاق المروءة التي كانت قد تبنتها أرستقراطية البلاطات، من كتاب السلاطين وفقهائهم المنتمين بصورة من الصور إلى الموروث الفارسي. فكانت تعبيرا عن التداخل الذي حصل بين قيم الموروث العربي وقيم الموروث الفارسي، وكان ذلك هو قمة تطور "أخلاق المروءة".

وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى جنحت بقوة وقصد ظاهر نحو تأسيس أخلاق إسلامية وكأنها تريد أن تقدم البديل الإسلامي لمشروع النزعتين السالفتين. والأساس الذي اعتمدته هذه النزعة في مشروعها البديل هو الفصل بين أحكام الشريعة وهي مجال اختصاص الفقه، و"مكارم الشريعة" ومجال اختصاصها الأخلاق (الراغب الأصفهاني). وقد أسِّس هذا الفَصْلُ على التمييز الصريح في رسالة الإنسان في هذا العالم -كما حددها القرآن- بين عبادة الله، وبين خلافته في الأرض. فالعبادة علاقة بين الإنسان والله ويُبَيِّن الفقه

أحكامها وتفاصيلها، أما خلافة الله في الأرض، وتعني **عمارتها**، فهي علاقة بين الإنسان والكون، بما فيه الإنسان نفسه، وتسوسها أو تدبرها مكارم الأخلاق. كانت هذه نقلة كبيرة على مستوى المشروع. غير أن نقطة الضعف فيها هي أن البنية التي اعتمدها ورتبت وفقها "مكارم الأخلاق" هي نفسها بنية الأخلاق اليونانية. ومن هنا اتخذ المشروع صبغة "الأسلمة"، أعني إضفاء الطابع الإسلامي على المادة الأخلاقية، على صعيد المصطلح والمظهر، مع بقاء البنية الأصل هي هي.

وكامتداد تراجعي لهذا المشروع ظهر "إحياء علوم الدين" كمحاولة تلفيقية. وفي اتجاه مضاد، ليقفز على "عمارة الأرض" (التي جعل منها المشروع السابق مضمون "خلافة الله")، وليقرر أن المطلوب هو "العلم الذي يتوجه به إلى الآخرة"، وسماه "علم المعاملة"، وجعله أربعة أرباع: عبادات، وعاديات، ومهلكات، ومنجيات. وإذا نحن أردنا أن نعبر عن هذه الأقسام بأسمائها الأصلية التي مازال حية إلى اليوم قلنا: إن البديل الذي يقدمه صاحب "الإحياء" كـ "أخلاق الآخرة"، يضم أخلاق العبادات وأخلاق المعاملات (بين الناس). وأخلاق النفس، من رذائل وفضائل. فهو يستعيد جزئيا المشروع الأول: "أخلاق الدين"! نقول جزئيا لأنه لا يأخذ "أخلاق الآخرة" من القرآن كما فعل صاحبه (المحاسبي). بل يأخذ ما يخص العبادات والعادات مما قرره الفقهاء في قسم "الآداب الشرعية". ويأخذ ما يخص "المهلكات" و"المنجيات"، أي الرذائل والفضائل، مما قرره المتصوفة في "المقامات"، ولكن لا كما هي عندهم بل كما هي في مشروع أسلمة الأخلاق اليونانية الذي بلغ أوجه في "الذريعة إلى مكارم الشريعة" مرورا بـ"تهذيب الأخلاق" لمسكويه. وهكذا جاءت بنية أخلاق "إحياء علوم الدين" (للغزالي) هي نفسها بنية الأخلاق اليونانية الأفلاطونية، وقد لفت في رداء من الإسرائيليات والأحاديث الضعيفة، والملاجات الكلامية.

وكرد فعل -ربما- ضد هذا المشروع الهجين، وفي نفس الوقت كتتويج لمحاولات إنشاء أخلاق إسلامية، ظهر "سلطان العلماء" بمشروع إسلامي أصيل حقا: مشروع اعتمد القرآن وحده مصدرا -مع الحديث الذي يشهد له القرآن، قبل الرواة، بالصحة- واتخذ من **المصلحة** هدفا وغاية. أما الهيكل البنيوي الذي أسس خطابه فهو نفسه ذلك الذي بنى عليه علماء الكلام في الإسلام خطابهم (الذات والصفات والأفعال). وهكذا تجاوز بنية الأخلاق اليونانية التي لم تستطع المحاولات السابقة التحرر منها.

وهكذا رجع البحث الأخلاقي في الإسلام، أخيرا، ليرتبط بالدعوة المحمدية كما كان أول مرة: لقد تخطى الحواجز التي وقفت به عند "ويل للمصلين"، أعني عند "**الذين آمنوا**" ليعيد كامل الاعتبار لـ: "**وعملوا الصالحات**". لقد فتح هذا المشروع باب التجديد واسعا، التجديد الذي يقدم الإسلام على أنه: **إيمان وعمل صالح**. بعد أن بقي محصورا أو يكاد ولمدى قرون في "رسوم الفقهاء"، مشدودا إلى أوهام العرفانيين من المتصوفة...

لقد تركنا "العرفان" جانبا لأنه ليس من موضوعنا هنا، وقد استوفينا الكلام عنه في الجزء الثاني من هذه السلسة. وهكذا حصرنا اهتمامنا في"الأخلاق" العرفانية، أعني التي تتخذ وسيلة للوصول إلى "الكشف" والعرفان. إن "آداب السلوك" إلى الله، كانت معروفة -قبل الإسلام- كنوع سام من "الأخلاق" السامية تدعو إلى التقوى والزهد ونكران الذات، والتزام التواضع والورع في التعامل مع الناس. ومع أن هذه الأخلاق قد وجدت تطبيقها بإخلاص وتفان في كثير ممن اختاروا هذه السبيل وساروا فيها بصمت وتواضع، فإن المتكلمين في التصوف ودعاته قد تصرفوا كزعماء "فرق" و"أصحاب مقالات"، أي كإيديولوجيين بالتعبير المعاصر، فجعلوا من فرقتهم وحدها، "الفرقة الناجية". وإذا كانوا لم يكفروا غيرهم من "الفرق" -صراحة- فقد احتكروا الصواب والرشاد وسمَّوْا أنفسهم وأصحابهم "أهل الله"، واحتكروا اسم "عيال الله"، وكأن الباقي هم "أهل الشيطان" وعياله. ليس هذا وحسب، بل نظروا إلى أنفسهم كطبقة فوق الطبقات، ليس فقط كـ "خاصة" بل كـ "خاصة الخاصة"، هم وحدهم "أهل الحقيقة" وغيرهم "عوام"...

من هنا جعلوا من "آداب السلوك إلى الله" ميدانا لتكريس نوع من السلطة، سلطة الشيخ على المريد، وسلطة "الولي" و"القطب" على الناس، بل على الوجود، سلطة لا يبررها شرع ولا عقل، بل تضع الامتثال لها فوق الشرع والعقل وتمارس أقسى أنواع الاستبداد الروحي والمادي. ومن خلال هذا النوع من الاستبداد كرسوا جبرية عمياء واجتهدوا في صرف أتباعهم من التفكير في أي شيء آخر غير "ما هم فيه" من "مجاهدة النفس"، وقد ترك معظمهم جهاد الغزاة لبلاد الإسلام (من صليبيين ومستعمرين) بدعوى جهاد "أقرب الأعداء إلى الإنسان": نفسه؟ هكذا جعلوا من "ترك تدبير" لشؤون الدنيا عقيدة، وسموا ذلك توكلا. لقد رفعنا الغطاء عن الجانب السلطوي في هذه الأخلاق، سلطة الشيخ على المريد، وأمطنا اللثام عن "النهاية" التي ينتهي إليها هذا الأخير عندما يرقى إلى درجة "الولاية"، حين يتحرر من "رق عبودية التكليف" والعبادة، ويلقي بنفسه في بحبوحة "الحرية": فيسقط عن نفسه التكاليف الشرعية ويتحلل من أغلال الأخلاق التي سموها مقامات، مدعيا التجوهر، أي الارتفاع عن أفق البشرية والالتحاق بعالم الربوبية.

ونحن نعتقد أن هذا الفصل الذي أقمناه بين "أخلاق الدين" كما عرضها المحاسبي معتمدا فيها على "الفهم من القرآن"، بعيدا عن كل تأويل، وبين خطاب المتكلمين المتصوفة، فصلٌ ضروري. ذلك لأن ما يختبئ وراء هذا الخطاب، السلطوي بشكله ومضمونه، شيء آخر غير القيم الدينية. إن ما يثوي وراءه في الحقيقة هو **القيم الكسروية**. وهذا ليس مجرد استنتاج، بل لقد كشفنا الغطاء عنه كحقيقة تاريخية عندما عرضنا لـ"أصول التصوف وفصوله" فأبرزنا كيف أن ناقليه إلى الإسلام كانوا في الأصل أمراء من خراسان وفارس لم يحققوا كل طموحهم في الإمارة والملك فاصطنعوا "الزهد" ليكونوا، حسب تعبيرهم، "ملوك الآخرة". ولكن

بعد أن نصبوا أنفسهم "ملوكا في الدنيا" تحت اسم الولاية والقطبانية والغوث الخ. إنه نموذج "أردشير" هو الذي يسكن خطاب المتكلمين المتصوفة.

ونأتي الآن إلى أخلاق الطاعة التي غزت الساحة الثقافية العربية عبر ما انتقل إليها من الموروث الفارسي. لقد رَكِبَت هذه الأخلاق السلطةَ الأقوى في الموروث الثقافي العربي يوم كان وحده يعمر الساحة الثقافية، نقصد بذلك سلطة البلاغة. لقد بينا كيف أن خطاب الطاعة الكسروي كان أول ما دون في الأخلاق، في الثقافة العربية، وذلك عبر ظاهرة "الترسل" التي حلت محل الخطابة. وهكذا انتقل الخطاب البلاغي العربي من توظيف ضمير الخطاب، الذي يتوجه إلى المستمع يروم إقناعه واستمالته أو قمعه وإفحامه، إلى توظيف ضمير الغائب الذي يحيل إلى "الأمير" صاحب السلطة وإلى الله الذي منحه إياها. والهدف هذه المرة ليس الإقناع ولا الإفحام بل إصدار الأمر البلاغي بلزوم الطاعة للأمير الذي أصبحت طاعته تقدم كجزء، بل كشرط، لطاعة الله. وقد أوضحنا كيف أن خطاب الترسل لم يتوقف عن الاسترسال في القيام بهذه المهمة منذ "الهزيمة" التي ألجأت إليه، هزيمة الدولة الأموية، إلى اليوم. وأكثر من ذلك غزت القيم الكسروية التي كرسها الترسل وروجت لها كتب "الأدب" و"الآداب السلطانية" على الخصوص جميع حقول الثقافة العربية -تقريبا- فأصبحت هي **"الأدب"**، وصار هذا "الأدب" هو **"الأخلاق"**. لقد أقيمت للقيم الكسروية "سوق الأدب" في مؤلفات يكرر بعضها بعضا، وهي جميعا تكرر بدون كلل قيمتين مركزيتين : "طاعة السلطان من طاعة الله"، و"الدين والملك توأمان: الدين أساس الملك والملك حارس الدين". ومع أنه لا شيء في القرآن -ولا في الحديث الذي يشهد له القرآن بالصحة- يشير من قريب أو بعيد إلى ربط طاعة الله بطاعة أحد (غير الرسول المبلغ عنه) أو إلى جعل المُلك توأما للدين، فإن "سوق الأدب" في الثقافة العربية -وهي الموروثة أصلا عن دولة كسرى وثقافتها- تأبى إلا أن تجعل هاتين القيمتين الكسرويتين من حقائق الدين في الإسلام، والإسلام بريء منهما.

* * *

تلك هي قيم الموروثات الثقافية الخمس التي بدأت تعمر الساحة الثقافية العربية منذ من أواخر العصر الأموي، حتى إذا بلغ عصر التدوين أوجه مع القرن الرابع الهجري، واكتمل حضورها، برزت كنُظم للقيم متنافسة متصارعة، مما جعل الثقافة العربية الإسلامية ككل تتحول إلى "سوق للقيم" تعكس، بتعددها وتنافسها واختلاف مشاربها، تفكك وحدة الأمة وانقطاع استمرارية الدولة، مما كان لابد أن ينعكس أثره بقوة على ميدان القيم. أقصد **غياب نظام واحد للقيم**.

أجل، لم تعرف الثقافة العربية نظاما واحدا للقيم. بل كل ما عرفته منذ بدأ فيها الكلام في القيم، عقب "الفتنة الكبرى" أي منذ ١٣٨٠ سنة، هو "أسواق" للأدب والأخلاق و"معارض" للقيم. وما من شك في أن هذا التعدد في نظم القيم داخل الثقافة الواحدة يمكن النظر إليه على أنه ثروة وغنى. ولكنه غنى من ذلك النوع الذي يقوم على مجرد الكثرة ويفتقد

القدر الضروري من ا لنظام ا لذي يخرجه من الفوضى ويجعل منه قوة. إنه في هذه الحالة يعكس خللا بنيويا ووضعا قلقا. وإذا كان تعدد نظم القيم في الثقافة العربية يعكس تعدد مصدر هذه النظم واختلاف مرجعياتها بسبب تعدد الموروثات، كما يعكس التداخل والتنافس والصراع الذي عرفه التاريخ سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو العلاقات مع الخارج، فإنه يعبر أيضا عن عدم ظهور حركة إصلاحية جذرية تعيد الترتيب في مجال القيم. والنتيجة هي أن نفس القيم تعيد إنتاج نفسها باستمرار.

لقد هيمنت أخلاق الطاعة والقيم الكسروية على الساحة الثقافية العربية، وهذا واقع أكيد أبرزناه بما فيه الكفاية. ولكن ليس من المؤكد أن جميع ما راج وكرس من هذه الأخلاق والقيم في الثقافة العربية قد نقل كله عن الموروث الفارسي كما كان عند أهله، بل لقد وقع تضخيم جوانب وإفقار أخرى كما أضفيت الصبغة العربية الإسلامية على كثير من جوانبه. وإذا كان البيروني قد اتهم ابن المقفع بالتصرف في ترجمته لكتاب كليلة ودمنة فإنه لا شيء يمنع من النظر إلى النصوص والمرويات الأخرى المنسوبة إلى الموروث الفارسي هذه النظرة. خصوصا وقد رأينا كيف تعرّض هذا الموروث منذ بداية النقل منه، مع سالم وعبد الحميد، إلى نوع من الأسلمة. لقد ألبس خطاب الطاعة لباسا إسلاميا قرآنيا كما رأينا ذلك في حينه.

ومثل ذلك حصل في الموروث الصوفي. ومع أن جميع القيم التي كرسها، بما في ذلك قيم الزهد والخوف التوكل والجبر والخضوع التام لسلطة الشيخ إلى التحرر من "عبودية العبادة" والانغماس في "حرية التحلل من التكاليف الشرعية الخ، يوجد لها أصل في العرفانيات القديمة السابقة على الإسلام، فإن عملية إلباس هذه القيم لباسا إسلاميا عن طريق إسنادها بالقرآن والحديث والمرويات الإسلامية الأخرى قد حققت من النجاح ما جعل كثيرا من الناس يعتقدون عن صدق أنها "تنقدح" في "قلب" من تأمل القرآن. فأصبحت مشروعيتها الاستدلالية موازنة لشروعية الاجتهاد الفقهي. ليس هذا وحسب بل إن ادعاء المتصوفة المتكلمين لميدانهم نفس الشرعية التي للفقه وعلم الكلام من حيث أن منطلق الاجتهاد فيهما هو النص القرآني، قد فتح الباب على مصراعيه لتكوين فرق خاصة بالتصوف سموها "طرقا" كالفرق الكلامية والمذاهب الفقهية. أليس الحق في الاختلاف راجعا إلى الحق في التأويل؟

وهذا "الحق في التأويل" قد مورس أيضا على أصول الموروث اليوناني. وإذا كان جانب كبير من هذا الموروث قد خالطه التأويل في العصر السابق على الإسلام فإن انعكاس ذلك على نظام القيم المنقول إلى العربية مع هذا الموروث كان واضحا. لقد نسبت إلى الموروث اليوناني نفس القيم الكسروية التي انتقلت مع الموروث الفارسي، وذلك في إطار التنافس بل الصراع بين أنصار هذين الموروثين، وهو صراع كان من أجل النفوذ واحتلال مواقع التأثير في الدولة والمجتمع. وكان لابد أن تفعل عمليات التأويل والتوفيق والتلفيق فعلها في إعطاء قيم هذا الموروث مضامين مختلفة ومتباينة إلى حد التناقض. وهكذا فـ "السعادة" التي هي القيمة المركزية في هذا الموروث قد فقدت مضمونها الإنساني الواقعي لتصبح سعادة في عالم ما ورائي

تتحقق بتخليص النفس من أغلال البدن والحياة الحسية. أما الوسيلة إلى بلوغ هذه "السعادة" فلم تعد الخلق الفاضل والفعل النافع والجميل بل انحصرت في الاعتقاد في تصورات معينة تخص تكوُّن العالم وهبوط النفس وانغماسها في سجن البدن. وبمعرفة هذا واعتقاده تتخلص من هذا السجن وتعود إلى "علمها الأصلي" حيث السعادة القصوى. وهكذا أصبحت سعادة الإنسان تتوقف لا على تحقيق التوازن والاعتدال في السلوك في هذه الحياة، كما نادى بذلك أفلاطون ولا بالتحلي بالفضائل العملية والخلقية والفكرية وتوخي الوسط الفاضل في كل شيء كما قال أرسطو، بل أصبحت السعادة في الاعتقاد في حكايات خرافية تشرح كيف يمكن خلاص النفس من سجن البدن الذي هبطت إليه مطرودة أو مغترة.. وهكذا دخلت "الخطيئة الأصلية"، التي محاها القرآن بتوبة آدم، من باب خرافات بني آدم!

هذا هو "التأويل" الذي راج وشاع للسعادة في الثقافة العربية منسوبا إلى الموروث اليوناني. وإذا كان لهذا التأويل أصل في الأفلاطونية الحديثة والفلسفة الدينية الهرمسية وهما جزء من هذا الموروث فإن الأخذ به وإسناده بالتأويل الباطني للقرآن وبالحديث الموضوع إضافة إلى الإسرائيليات، كل ذلك قد قطع الصلة بين "السعادة" كقيمة مركزية في الموروث اليوناني وبين الأساس العقلاني الذي بنيت عليه أول مرة. وأكثر من ذلك ابتعدت عن المعقول الديني الإسلامي لتصبح سليلة "أساطير الأولين".

والنتيجة من هذا النكوص في مجال القيم، ومن هيمنة القيم الكسروية، قيم الطاعة وتوظيف الدين لفرضها، وإحلال "أساطير الأولين" محل العقل العملي، عقل الروية والخبرة والاعتبار، في تأسيس "السعادة" وتعيين شروط تحصيلها في الدنيا قبل الأخرى، أقول والنتيجة من كل ذلك وما تفرع عنه هو تهميش، بل إقبار، اجتهادات كان من المفروض أن تؤسس لثورة تجديدية في مجال القيم. لقد هُمِّشت محاولة ابن الهيثم تشييد نظام قيم إنساني ينظر إلى الإنسان هنا على هذه الأرض كقيمة في ذاته ويعتبر البشر جميعا متساوين في قيمتهم الإنسانية ويؤكد على أن العلاقات التي يجب أن تسود بينهم هي المحبة والحنو والرحمة والتعاون، وأن الهدف الذي يجب أن يعمل له الجميع هو تحقيق الإنسان التام في أنفسهم، كل بحسب وضعه وبقدر طاقته. وهُمِّشت بل أحرق وأعدم الخطاب السياسي الجريء لابن رشد الذي فضح القيم الكسروية وأظهرها على حقيقتها "في زماننا هذا وبلدنا هذا" من خلال المختصر الذي عمله لجمهورية أفلاطون، وفي نفس الوقت نزع عن "المدينة الفاضلة" الأفلاطونية تلك "المثالية" التي جعلت إمكانية تحقيقها على الأرض أمرا مشكوكا فيه بل ميؤوسا منه، مضفيا عليها واقعية جعلت تحقيقها أمرا ممكنا على التدريج وتوالي الإصلاح واستمراره.

ولم يختلف مصير مشروع العز بن عبد السلام عن مصير مشروع ابن الهيثم وابن رشد: الإهمال. لقد اهتدى هذا الفقيه المناضل إلى الطريق الصحيح لتشييد أخلاق إسلامية أصيلة، أخلاق العمل الصالح. لقد تحرر في تفكيره الفقهي من هيمنة القيم الكسروية، التي خلدت

دولة الفتنة الكبرى بذريعة "اتقاء الفتنة"، وتحرر في نزوعه نحو الورع من وهم "السعادة القصوى" المؤسسة على "أساطير الأولين"، ففهم **الإحسان** الذي يأمر به القرآن على أنه الفعل الحسن الذي يحقق اللذة المشروعة للنفس والبدن والعمل الصالح الذي ينفع الناس. لقد نظر إلى أحكام القرآن وأخلاق القرآن من منظور واحد هو **المصلحة العامة**.

* * *

وبعد، فقد انطلقنا في بناء موضوع هذا الدراسة من بداية فرضت نفسها علينا لأنها البداية التي ما زالت حية في وضعنا الراهن، أعني التي تقف بنا عندها عملية الرجوع القهقرى من لحظتنا الراهنة. ذلك أننا لو رجعنا نحن أبناء القرن الواحد والعشرين، أو أبناء أي قرن آخر من القرون الماضية المنتمين إلى الحضارة العربية الإسلامية، أقول لو رجعنا مع التاريخ إلى الوراء نبحث عن بداية لما عبرنا عنه أعلاه بـ "**غياب نظام واحد للقيم**". لما توقفت بنا عملية "الرجوع" إلى أن نصل إلى تلك الحقبة من الزمن التي نسميها بـ "الفتنة الكبرى"! الفتنة التي اندلعت بالثورة على عثمان و"انتهت" بانتصار معاوية في حرب صفين. إنها الفتنة التي يجمع المؤرخون أنه كان من نتائجها "انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض"!

ومع أن "الخلافة الراشدة" -التي لم تدم إلا نحوا من ثلاثين سنة- قد بقيت تتحدد في ضمير المسلمين، على مر العصور، بكونها "الحكم المبني على الشورى". فإن "الملك العضوض" -الذي بلغ من العمر الآن ١٣٨٠ سنة- لم يسبق أن عُرِّف التعريف الذي يعطيه مضمونا يبقى حيا في ضمير الأجيال المتعاقبة. والسبب في نظرنا لا يرجع إلى قصور في الفكر ولا إلى خوف من "العض"؛ فقد عرفت هذه الثمانون والثلاثمائة والألف سنة عباقرة في الفكر لا يخافون في الصدع بالحق لومة لائم، ومع ذلك لم يصفوا ولم يحللوا مضمون "الملك العضوض" ولم يكشفوا عن أصوله (غير ابن رشد عبر اختصاره لجمهورية أفلاطون). إن السبب في نظرنا هو أن مبدأ "طاعة السلطان من طاعة الله" و"الدين والملك توأمان" قد هيمن هيمنة شبه مطلقة على الساحة الفكرية في الثقافة العربية. والذين لم يأخذوا هذا المبدأ على أنه يعبر عن حقيقة ما يقرره الدين قبلوه كضرورة تدفع محظور "الفتنة". والحق أن الضمير الديني في الإسلام، الذي هو أصلا متحرر من وزر "الخطيئة الأصلية" (خطيئة آدم)، قد حمل نفسه وزرا آخر هو وزر "الفتنة الكبرى". إن الرغبة في "اتقاء الفتنة" قد بررت على الدوام قبول العيش باستكانة. تحت الحكم الذي أصله فتنة! فكانت النتيجة قيام الحكم في الإسلام، وعلى الدوام إلى الآن. على "وحدانية التسلط"، فكانت مدينتنا إلى اليوم "مدينة الجبارين".

لم ينهض العرب و المسلمون بعد، ولا إيران ولا غيرها من بلاد الإسلام، النهضة المطلوبة. والسبب عندي أنهم لم يدفنوا بعد في أنفسهم "أباهم" : أردشير!

المـراجـع

١ ـ بالعربية

- الأبشيهي: شهاب الدين محمد بن أحمد. **المستطرف في كل فن مستظرف**. دار الحياة. بيروت. ١٩٩٢.
- أبو حذيفة: إبراهيم بن محمد ـ **تهذيب الأخلاق**: «تأليف أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. دار الصحابة. القاهرة. ١٩٨٩.
- أبو ريدة: محمد عبد الهادي. **رسائل الكندي الفلسفية**. دار الفكر العربي. القاهرة ١٩٥٠، ومطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر جزآن. القاهرة ١٩٥٠ وط ٢ ١٩٥٣.
- أبو زهرة: محمد. **ابن تيمية**. دار الفكر العربي. القاهرة. د ـ ت.
- أبو يعلى الفراء الحنبلي: محمد بن الحسين بن خلف. **الأحكام السلطانية**. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٨٣.
- أبو يعلى الفراء الحنبلي. **المعتمد في أصول الدين**. تحقيق: وديع زيدان حداد. دار المشرق. بيروت ١٩٨٦.
- أحمد بن يوسف بن إبراهيم. «كتاب العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطن». ضمن: **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**: عبد الرحمان بدوي مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٤.
- إخوان الصفا. **الرسالة الجامعة**. تحقيق جميل صليبا مطبعة الجامعة السورية د ـ ت.
- آدم ميتز. **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. جزآن. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٥٧.
- أردشير. **عهد أردشير**. نشره إحسان عباس مع «أقوال متفرقة» منسوبة لأردشير مع مقدمة وتعليقات. دار صادر. بيروت ١٩٦٧.
- أرسطو. **في السياسة**. ترجمة أوغسطنيس برباره البولسي. اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع. المكتبة الشرقية. بيروت ١٩٨٠.
- أرسطو. **كتاب الأخلاق، المعروف بنيقوماخيا**. ترجمة حنين بن إسحق. حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي. وكالة المطبوعات. الكويت. ١٩٧٩.
- الأشعري: أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية. جزآن. ١٩٦٩.
- الأصفهاني: الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. تحقيق أبو اليزيد العجمي. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة مصر. ١٩٨٧.
- أمين: أحمد. **الأخلاق**. لجنة الترجمة والتأليف والنشر. ط ٧ القاهرة ١٩٥٧.
- أمين: أحمد. **الصعلكة والفتوة في الإسلام**. دار المعارف. القاهرة ١٩٥٢.
- أمين: أحمد. **فجر الإسلام**. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٥.
- ابن أبي الدنيا. **العقل وفضله**. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة ١٩٤٦.
- ابن الأثير: أبو الحسن علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. دار الفكر. بيروت د ـ ت.
- ابن الطقطقى، محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. دار المعارف. القاهرة ١٩٤٥.
- ابن المقفع. المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. دار التوفيق بيروت. ١٩٧٨.
- ابن المقفع. **كليلة ودمنة**. تحقيق محمد المرصفي. القاهرة ١٩١٢.

- ابن الهيثم. **كتاب المناظر**. تحقيق عبد الحميد صبرة. الكويت ١٩٨٣.
- ابن باجة. **تدبير المتوحد**، ضمن «**رسائل ابن باجة الإلهية**». تحقيق ماجد فخري. دار النهار. بيروت ١٩٦٨.
- ابن باجة. **رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة**. تحقيق جمال الدين العلوي. دار النشر المغربية. الدار البيضاء.
- ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد. **مجموع فتاوى ابن تيمية**. مكتبة المعارف. الرباط د ـ ت.
- ابن تيمية. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. دار الكتاب العربي. القاهرة ١٩٦٩.
- ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. طبعة مصر. د ـ ت. مكتبة خياط. بيروت. د ـ ت.
- ابن حزم. **رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل**. تحقيق إحسان عباس ضمن كتابه: «**رسائل ابن حزم الأندلسي**». الجزء الأول. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨٠.
- ابن خلدون. **المقدمة**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. لجنة البيان العربي. القاهرة ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥.
- ابن رشد. **الكشف عن مناهج الأدلة**. إشراف محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨.
- ابن عبد السلام: عز الدين. **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**. تحقيق إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر بيروت ١٩٦٦، ودار الفكر دمشق ط ١ ١٩٩١.
- ابن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. جزآن في مجلد واحد. مؤسسة الريان. بيروت. ١٩٩٠.
- ابن عبد ربه: أحمد بن محمد الأندلسي. **العقد الفريد**. تحقيق محمد سعيد العريان. المكتبة التجارية الكبرى القاهرة. د ـ ت. ط ١ ١٩٤٠، ٨ أجزاء في ٤ مجلدات.
- ابن عربي: محيي الدين. **الفتوحات المكية**. دار صادر. بيروت. د ـ ت.
- ابن فاتك: أبو الوفاء المبشر الآمري. **مختار الحكم ومحاسن الكلم**. نشره عبد الرحمان بدوي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٠.
- ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **الإمامة والسياسة**. مصطفى الحلبي. القاهرة. ١٩٦٣.
- ابن قتيبة. **عيون الأخبار**. أربعة أجزاء في مجلدين. سلسلة تراثنا. المؤسسة المصرية العامة. القاهرة ١٩٦٣.
- البخاري: محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري**. عالم الكتب. بيروت د ـ ت.
- بدوي: عبد الرحمان. **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٤.
- بدوي: عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**. الجزء الأول. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٧١.
- البغدادي: عبد القاهر. **الفرق بين الفرق**. دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٧٢.
- بلاسيوس: آسين. **ابن عربي: حياته ومذهبه**. ترجمة عبد الرحمان بدوي. وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم. بيروت ١٩٧٩.
- البيروني. **الجماهر في معرفة الجواهر**. طبعة حيدر آباد الدكن. ١٣٥٥هـ.
- الترمذي: أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم. **بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب**. القاهرة. مطبعة الحلبي. ١٩٥٨.
- التهانوي: محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت ١٩٩٦.
- التوحيدي: أبو حيان. **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق أحمد أمين وأحمد أمين الزين. منشورات دار الحياة بيروت. د ـ ت.
- التوحيدي. **المقابسات**. تحقيق علي شلق. دار المدى للطباعة والنشر. بيروت ١٩٨٦.
- الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر «كتاب **التاج في أخلاق الملوك**» تحقيق فوزي عطية. الشركة اللبنانية للكتاب. بيروت د ـ ت.
- جاد: حاتم. **يحي بن عدي وتهذيب الأخلاق**، دراسة ونصوص. منشورات دار المشرق. بيروت ١٩٨٥.

- جولدزيهر (أجناس). **العقيدة والشريعة في الإسلام**. ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون. دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد. ط ٢، د ـ ت.
- الميداني: عبد الرحمن حسن حبنكة. **الأخلاق الإسلامية وأسسها**. دار القلم. دمشق. ط ٣، ١٩٩٢، أرخت مقدمة الطبعة الأولى منه بـ ١٣٩٨هـ (١٩٧٧م).
- الحلاج: الحسين بن منصور. **الطواسين**. تحقيق ماسينيون باريس ١٩١٣.
- حنين بن إسحق. **مختصر الأخلاق لجالينوس**. أدرجها عبد الرحمان بدوي في كتابه: **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨١.
- حنين بن اسحق. رسالة إلى علي بن يحي في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس. نشرها عبد الرحمن بدوي في: **دراسات ونصوص الفلسفة والعلوم عند العرب**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨١.
- خان زادة: أويس وفاء بن محمد الشهير. **منهاج اليقين: شرح كتاب أدب الدنيا والدين**. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٨٠.
- دراز: محمد عبد الله. **دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٩٨٥.
- دسوقي: عمر. **الفتوة عند العرب**. دار نهضة مصر القاهرة ١٩٦٦.
- الرازي: أبو بكر محمد بن زكرياء. **رسائل فلسفية**. جمعها وصححها بول كراوس. المكتبة المرتضوية. طهران. د ـ ت.
- الرازي: فخر الدين. **التفسير الكبير** ج ٣٠ ص ٨١ دار الكتب العلمية. طهران ط ٢.
- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر الخطيب. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. دار الكتاب العربي. ١٩٨٤.
- سارتون: جورج. **تاريخ العلم**. ترجمة جورج حداد وآخرين. دار المعارف. القاهرة ١٩٥٩.
- السجستاني: أبو يعقوب. **إثبات النبوات**. دار المشرق. بيروت ١٩٨٢.
- سحبان خليفات. **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**. كلية الآداب الجامعة الأردنية. عمان ١٩٨٨.
- سليم: محمد إبراهيم. **المروءة الغائبة**. مكتبة القرآن. القاهرة د ـ ت.
- الشافعي: محمد بن إدريس. **الرسالة**. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة. ١٩٣٩.
- الشعراني: عبد الوهاب. **الطبقات الكبرى**. طبعة محمد علي صبيح. القاهرة د ـ ت.
- الشهرستاني. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. جزآن. مؤسسة الحلبي. القاهرة ١٩٦٨.
- الشيبي: كامل مصطفى. **الصلة بين التشيع والتصوف**. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٩.
- صفوت: أحمد زكي. **جمهرة خطب العرب**. ٣ أجزاء. المكتبة العلمية. بيروت د ـ ت.
- الطبري: أبو جعفر بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٨٧.
- الطرابلسي: أمجد. **نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب**. ج ١، مطبعة الجامعة السورية. دمشق ١٩٥٦.
- طه حسين. **الأدب الجاهلي**. دار المعارف ط ١٢. القاهرة ١٩٧٧.
- طه حسين. **من حديث الشعر والنثر**. دار المعارف. القاهرة.
- العامري: أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام**. تحقيق أحمد عبد الحميد غراب. دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٦٧.
- العامري: أبو الحسن. **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**. تحقيق أحمد عبد الحليم. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة ١٩٩١.
- عباس: إحسان. **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء**. دار الشروق. عمان. ١٩٨٨.

- العسكري: أبو هلال. **جمهرة الأمثال**. دار الجيل. بيروت. ١٩٨٨.
- العسكري: أبو هلال. **الفروق في اللغة**. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٨٠.
- العسكري: أبو هلال. **كتاب الصناعتين**. دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨١.
- عطوان: حسين. **الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي**. دار الجيل، بيروت ١٩٨٦.
- العلي: صالح أحمد. **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**. مطبعة المعارف، بغداد ١٩٥٣.
- عمار المالكي. **الفلسفة السياسية عند العرب**. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر ١٩٧١.
- الغزالي: أبو حامد. **ميزان العمل**. نشر سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٤.
- الغزالي: أبو حامد. **إحياء علوم الدين**. دار المعرفة. بيروت. د. ت.
- الفارابي: أبو نصر. **الجمع بين الحكيمين**. دار المشرق. بيروت ١٩٨٦.
- فخري: ماجد. **الفكر الأخلاقي العربي**. مجموعة نصوص. جزآن. العلمية للنشر والتوزيع. بيروت ١٩٧٨.
- القاضي عبد الجبار. **المختصر في أصول الدين**، ضمن **رسائل في التوحيد والعدل**. تحقيق محمد عمارة. دار الهلال. القاهرة. ١٩٧١.
- القاضي عبد الجبار بن أحمد. **المحيط بالتكليف**. تحقيق عمر السيد عزمي. الدار المصرية العامة للتأليف والنشر. ١٩٦٥.
- القاضي عبد الجبار. **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة. القاهرة ١٩٦٥.
- القاضي عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. الدار المصرية للتأليف والنشر. القاهرة ١٩٦٥.
- القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن. **الرسالة القشيرية في علم التصوف**. دار الكتاب العربي. بيروت. د. ت.
- القلقشندي: أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**. تحقيق محمد حسين شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧.
- كريستنسن: أرثر. **إيران في عهد الساسانيين**. ترجمة يحي الخشاب. وزارة التربية والتعليم. قسم الترجمة. القاهرة ١٩٥٧.
- الملطي: أبو الحسن محمد بن أحمد. **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. مكتبة المثنى. بغداد. مكتبة المعارف بيروت. ١٩٦٨.
- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**. تحقيق رضوان السيد. دار العلوم العربية ١٩٨٧.
- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **أدب الدنيا والدين**. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٩٣.
- الماوردي. **نصيحة الملوك**. تحقيق محمد جاسم الحديثي. دار الشؤون الثقافية. بغداد ١٩٨٦.
- المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف**. تحقيق زكي مبارك. مطبعة مصطفى الحلبي. القاهرة، ١٩٣٦.
- المحاسبي: الحارث بن أسد. **الرعاية لحقوق الله**. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. دار الكتب العلمية. بيروت د ـ ت.
- المحاسبي. **كتاب العلم**. تحقيق محمد العابد المزالي. الدار التونسية للنشر ١٩٧٥.
- المحاسبي. **العقل وفهم القرآن**. تحقيق حسن القوتلي. دار الفكر بيروت ١٩٧١.
- المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين. **التنبيه والإشراف**. دار مكتبة الهلال. بيروت ١٩٩٣.
- المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب**. دار الأندلس: بيروت د ـ ت.
- مسكويه: أبو علي أحمد بن محمد. **الحكمة الخالدة** (جاويدان خرد). تحقيق عبد الرحمان بدوي. مكتبة النهضة

المصرية القاهرة ١٩٥٢.
- مسكويه: أبو علي أحمد بن محمد. **تهذيب الأخلاق**. تحقيق قسطنطين زريق. بيروت ١٩٦٦.
- المكي: أبو طالب محمد بن أبي الحسن علي بن عباس. **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**. دار الفكر (عن طبعة مصر ١٣١٠).
- موسى: محمد يوسف. **تاريخ الأخلاق**. ط ٣ دار الكتاب العربي. القاهرة. ١٩٥٣.
- النراقي: المولى محمد مهدي. **جامع السعادات**. مؤسسة الأعلمي. بيروت ١٩٨٨.
- النشار: علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. ج ٣ دار المعارف القاهرة. د-ت.
- نكري: عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد. **جامع مصطلحات العلوم الملقب بـ «دستور العلماء»**.. موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت.
- الهجويري: أبو الحسن علي بن عثمان الجلابي. **كشف المحجوب**. ترجمه عن الفارسية إسعاد عبد الهادي قنديل. دار النهضة العربية. بيروت ١٩٨٠.
- هملتون جيب. **دراسات في حضارات الإسلام**. ترجمة إحسان عباس وآخرين. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٦٤.
- الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد. **أسباب نزول القرآن**. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٩١.
- الوكيل: عبد الرحمان في: «**هذه هي الصوفية**» دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٧٩.

٢ - باللغة الأجنبية

- BRIDOUX ANDRÉ: **MORALE**; LIBRAIRIE HACHETTE. 1945.
- ARISTOTE. **ETYHIQUE A NICOMAQUE**. Trad. J. TRICOT. ED. J. VRIN. 1983.
- ROUSSEAU, J.J. **EMILE**, LIVRE IV PARIS. GARNIER 1951.
- ENDRESS, GERARD. **THE WORKS OF YAHYA IBN ADI. AN ANALYTICAL INVENTORY**. WIESBADEN, 1977.
- PERIER, AUGUSTIN. **PETITS TRAITÉS APOLOGETIQUES DE YAHYA BEN ADI**. GABALDA: PARIS 1920.
- PERIER, AUGUSTIN. **YAHYA BEN ADI: UN PHILOSOPHE ARABE CHRETIEN DU Xe SIÈCLE**. J. GABALDA. PARIS 1920.
- SAMIR, KHALIL. **LE TAHDIB AL-AKHLAQ DE YAHYA B. ADI**, ARABICA XXI 1974.
- SAMIR, KHALIL. **NOUVEAUX RENSEIGNEMENT SUR LE TAHDIB AL-AKHLAQ DE YAHYA B. ADI**, ARABICA XXVI 1979.
- PLATTI. E., **YAHYA B. ADI: THEOLOGIEN CHRETIEN ET PHILOSOPHE ARABE**, DEPARTEMENT ORIENTALISTEK LEUVEN 1983.
- NAGL AL-TAKRITI. **YAHYA IBN ADI, A CRITICAL EDITION AND STUDY OF HIS TAHDHIB AL-AKHLAQ**. EDITIONS OUEIDAT. BEIRUT-PARIS 1978.

فهرس الأعلام

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:

- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
- مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
- نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
- وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط ٢، ١٩٩٤.
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١٩٩٦.
- حفريات في الذاكرة، ١٩٩٧.
- الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط ٢، ١٩٩٧.
- قضايا في الفكر المعاصر: العولمة ـ صراع الحضارات ـ العودة إلى الأخلاق ـ التسامح ـ الديمقراطية ونظام القيم ـ الفلسفة والمدينة، ١٩٩٧.
- مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، ط ٢، ١٩٩٧.
- تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ط ٧، ١٩٩٨.
- التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، ط ٢، ١٩٩٩.
- الخطاب العربي المعاصر، ط ٦، ١٩٩٩.
- المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط ٢، ١٩٩٩.
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط ٤، ٢٠٠٠.
- بنية العقل العربي (نقد العقل العربي (٢))، ط ٦، ٢٠٠٠.
- العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي (٣))، ط ٤، ٢٠٠٠.
- المثقفون في الحضارة العربية، ط ٢، ٢٠٠٠.
- المشروع النهضوي العربي، ط ٢، ٢٠٠٠.
- ابن رشد: سيرة وفكر، ط ٢، ٢٠٠١.
- فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، ط ٧، ٢٠٠١.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٦ دولاراً
أو ما يعادلها